CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

KOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

publiées par le

GROUPE DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

CENTRE D'ETUDES SOCIOLOGIQUES (C. N. R. S.)

FONDATION NATIONALE DES SCIENCES POLITIQUES

2-4

Juillet-Décembre 1956 - D.'57

EDITIONS DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
13, quai Anatole-France, Paris (7e)

V. 2-4
1956-57

ARCHIVES
DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

71587

DIRECTION-RÉDACTION

Groupe de Sociologie des Religions

Président :

Gabriel LE BRAS
Professeur à l'Université de Paris,
Président honoraire de la Section des Sciences Religieuses
de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes

Secrétariat Général :

Norman BIRNBAUM
London School of Economics and Political Science

Henri DESROCHE
Centre d'Etudes Sociologiques
(C. N. R. S.)

Secrétariat de Rédaction :

Mémoires et communications :
François ISAMBERT
(C. E. S.)

Notes et documents :
Jacques MAITRE
(C. E. S.)

Bulletin bibliographique :
Emile POULAT
(C. E. S.)

Aides-techniques :

Edith GARNIER — Odette MIRET — Monique VINCIENNE

Adresse :

30, rue Saint-Guillaume, **Paris** VII^e^, tél. BAB. 25-59

ADMINISTRATION

Editions du Centre National de la Recherche Scientifique

13, quai Anatole-France, **Paris** VII^e^, tél. INV. 45-95
C. C. P. Paris 90.61.11

VENTE ET ABONNEMENTS

	France et Etranger
Le numéro	1.000 fr.
Abonnement annuel : deux numéros (*franco de port*)	1.600 fr.

1re ANNÉE N° 2 JUILLET-DÉCEMBRE 1956

SOMMAIRE

Pages

Norman BIRNBAUM. *La sociologie de la religion en Grande-Bretagne* 3

Mesures des appartenances religieuses en France.

Gabriel LE BRAS. *Premier bilan méthodologique.* Liminaire 17

I. Emile POULAT. *Les cultes dans les statistiques officielles en France au XIXe siècle* 22

II. Jacques MAITRE. *Catholicisme français contemporain. Variété et limites de ses dénombrements* 27

III. Emile G. LEONARD. *Travaux de sociologie religieuse sur le protestantisme français* 39

IV. Henri DESROCHE. *Approches du non-conformisme français* 45

Hélène CASSIN. *Quelques facteurs historiques et sociaux de la diffusion du protestantisme en Italie méridionale* 55

Albert SOBOUL. *Sentiment religieux et cultes populaires pendant la Révolution. Saintes patriotes et martyrs de la liberté* 73

NOTES ET DOCUMENTS

A.-W. MACDONALD. *Bouddhisme et sociologie* 88

B. GABOVITCH. *Les kibboutsim d'inspiration religieuse* 98

Shigeru SUSATO. *Notes sur la sociologie religieuse au Japon* 102

Stanislas OSSOWSKI. *Sociologie des religions en Pologne* 111

Ante FIAMENGO. *Sociologie et religion en Yougoslavie* 116

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

Bulletin des périodiques 121

Bulletin des ouvrages 138

A l'occasion du III^e Congrès Mondial de Sociologie tenu à Amsterdam en août-septembre 1956, *notre revue a pris l'initiative de provoquer une rencontre entre spécialistes présents au Congrès. Quelques invitations avaient été envoyées à cette fin par notre Secrétariat Général ; quelques autres furent faites oralement au cours même du Congrès. Le résultat dépassa notablement notre attente.*

Une centaine de participants d'environ vingt pays rendirent trop exiguë la salle prévue à cet effet : la réunion annoncée dut être prolongée l'après-midi ; les échanges prouvèrent de facto *l'existence d'un accord sur la méthode entre chercheurs de toutes nations, nonobstant les divergences entre leurs hypothèses de travail ou les différences dans le domaine de leur recherche. Deux regrets notables viennent au contraire confirmer deux faits déplorés déjà à l'occasion de l'inventaire bibliographique dressé à la requête de l'U.N.E.S.C.O.* (1) : *le fait de la disproportion, dans le volume des travaux sociologiques, entre ceux consacrés aux religions de l'Occident, et ceux relatifs aux pays dits « sous-développés », surtout si on met en regard les volumes démographiques correspondants ; le fait de la grande lacune laissée par les études sur le domaine de la non-religion, comme domaine massif émergeant, sous un aspect ou sous un autre, dans l'évolution et la conjoncture des religions mondiales. Certains proposent même ce second point comme thème central d'une semaine d'études dont l'organisation fut, quel que soit le thème retenu, unanimement souhaitée par les participants pour un proche avenir.*

Nous proposons que cette semaine d'études soit prévue pour l'année 1958. *Et nous sommes reconnaissants à tous ceux qui y seraient intéressés de nous faire connaître leur point de vue à ce sujet (lieu, date, thème) ou même le contenu de leur éventuelle contribution.*

On trouvera dans le présent numéro de notre revue quelques-unes des principales communications ou interventions faites à Amsterdam. D'autres ont du être reportées à la livraison suivante et nous nous excusons de ce retard. On trouvera plus loin l'annonce de ces textes. Et d'ores et déjà nous exprimons notre gratitude aux collaborateurs nouveaux qui permettent à nos Archives *un progrès dans l'esprit de la réunion d'Amsterdam.*

G.S.R.

---

(1) *La sociologie contemporaine*, vol. V, n° 1, 1956, UNESCO, Paris. 87 p.

LA SOCIOLOGIE DE LA RELIGION
EN GRANDE-BRETAGNE *

Si on examine l'état actuel de la sociologie de la religion en Grande-Bretagne, on est tout d'abord placé en face du paradoxe suivant. Aucun pays n'a dans le passé contribué davantage à cette discipline. La Grande-Bretagne a été la patrie de Bacon et de Hume, de Spencer, Frazer, Robertson Smith, Hobhouse et Radcliffe-Brown. Elle a offert un refuge à Marx, et près d'un siècle plus tard à Freud. Muller, Westermarck et Malinowski ont quitté le continent pour venir là et accomplir leur travail le plus important dans des universités britanniques. C'est à l'Université de Londres que Karl Mannheim a passé les vingt dernières années de sa vie.

Et cependant, la contribution présente de la Grande-Bretagne à cette tradition de sociologie de la religion demeure mince, encore plus mince, semble-t-il, à son développement. Un tel paradoxe est, en soi, un problème de sociologie de la religion, ou plus précisément de sociologie de la sécularisation. Les notations qui suivent n'ont naturellement pas pour prétention de le tirer au clair. Du moins s'efforcent-elles de considérer les composantes de ce cas.

On peut classer en trois types les recherches britanniques contemporaines qui relèvent de cette considération :

1) Des travaux explicitement sociologiques, accomplis par des sociologues comme tels, ou par des gens familiarisés avec les méthodes de la sociologie ; leurs objets sont la religion dans une société contemporaine ou dans des sociétés complexes à tradition écrite.

2) Des travaux qui, sans être explicitement sociologiques, sont généralement accomplis au cours d'investigations d'anthropologie sociale portant sur de petites sociétés primitives (un type intermédiaire est naturellement constitué par les recherches portant sur les religions dans des situations où de telles sociétés, sous leur pression extérieure, sont sujettes à un processus de transformation accéléré).

---

* Communication présentée à la réunion consacrée à la sociologie des religions dans le cadre du Congrès International de Sociologie (Amsterdam, août 1956). *Traduit de l'anglais.*

3) Enfin des travaux de frontières, dont les méthodes et le point de vue ne sont proprement sociologiques que par exception, mais dont les résultats sont très souvent, et à un très haut degré, d'intérêt et de valeur pour la sociologie de la religion : travaux d'historiens, d'historiens de la religion, d'archéologues, de spécialistes dans le domaine complexe des civilisations non-occidentales.

A plusieurs titres, la situation pourrait être estimée comme peu satisfaisante dans l'une ou l'autre de ces rubriques.

Les travaux du premier type sont plutôt rares, et la plupart des sociologues anglais ne tirent, pour leur propre travail, aucune conclusion de ce fait que dans ses origines et dans les périodes les plus fécondes de son histoire intellectuelle, la sociologie anglaise connut une gravitation aussi caractérisée et aussi fondamentale autour du fait religieux.

Les praticiens du second type d'investigation ont atteint un niveau élevé de supériorité technique. Mais certains d'entre eux semblent croire que cette supériorité doit se solder par une restriction à un cadre de références quelque peu étroit, cadre dit de l'analyse fonctionnelle (1). Ils ont en outre ignoré la fécondité possible d'un échange soit avec ceux qui utilisent d'autres méthodes, soit avec ceux qui étudient des phénomènes religieux autres que ceux des sociétés primitives.

Cette faiblesse, tant de la sociologie que de l'anthropologie sociale, affecte inévitablement les mitoyennetés éventuelles avec les domaines du troisième type et les recherches voisines qui s'y trouvent effectuées. Celles-ci ne sont pas, autant qu'elles pourraient l'être, averties de ce qu'il y a de spécifique et de valable dans la perspective sociologique. Certes, il n'y a pas à compter sur une efflorescence de la sociologie de la religion pour épargner au sociologue la peine de se familiariser avec les études spécialisées et particularisées des autres disciplines, ou pour le dispenser d'y avoir recours. Mais, présentement, maintes possibilités de coopération intellectuelle demeurent en suspens.

Un aperçu sur l'histoire intellectuelle de la sociologie de la religion en Grande-Bretagne sera peut-être de nature à introduire une discussion plus détaillée de la situation présente. Les débuts d'une tradition sociologique spécifiquement britannique peuvent être datés de l'Ere des Lumières en Ecosse ; les connexions avec l'Ere des Lumières en France n'ont pas besoin d'être développées ici (2). L'essai de David Hume, « On the natural history of religion », demeure une lecture utile pour les sociologues, mais son œuvre ne suscite pas d'écho jusqu'à l'apparition de Spencer (3). A. Comte (4) avait naturellement attiré l'attention en Grande-Bretagne, mais ce fut Spencer qui, définitivement, introduisit dans la conscience intellectuelle anglaise l'idée d'une co-variation entre

(1) E.R. Radcliffe-Brown : *Structure and function in primitive society*, Londres, 1952.
(2) G. Bryson : *Man and Society. The Scottish Inquiry*, Princeton, 1945.
(3) H. Spencer : *Principles of Sociology*, 3 vol., Londres, 1877-96.
(4) J.S. Mill : *August Comte and positivism*, Londres, 1865.

le développement social et le développement religieux. Et même, plusieurs des idées que nous lions ordinairement à l'œuvre de Tylor, le premier professeur d'anthropologie à Oxford, peuvent être trouvées dans l'œuvre de Spencer : concept d'animisme, analyse du culte des ancêtres, discussion de la fonction de la religion, comme justification des traditions et institutions sociales et politiques... (5). Parallèlement, les recherches philologiques et historiques de Max Müller (6), les études d'Andrew Lang sur l'antiquité (7) corroborèrent l'impression faite par la publication de l'ouvrage classique de Tylor : impression indélébile du rang, de l'ubiquité et de l'importance sociale du phénomène religieux. Accompagnée par la fermentation intellectuelle générale déclenchée par la formulation de la doctrine évolutionniste, accompagnée aussi par l'apparition de la critique radicale de textes religieux judéo-chrétiens, l'œuvre de ces pionniers constitue à la fois le matériel et le cadre d'une sociologie de la religion aux prémisses devenues indépendantes par rapport aux options religieuses, sans parvenir toutefois à demeurer indemnes d'un certain unilatéralisme rationaliste.

Au tournant du siècle, James Frazer (8) et W. Robertson Smith (9) publiaient les résultats de recherches sur des thèmes qui préoccupaient encore de toutes parts les études de sociologie de la religion. L'œuvre de Frazer et de R. Smith, déjà si importante en elle-même, revêt par surcroît une nouvelle signification si nous prenons acte de son rôle décisif dans la formulation des hypothèses freudiennes sur la religion (10). L'étendue donnée par R. Smith à ses vues sur les liens entre organisation sociale et rituelle non seulement anticipe, mais préfigure déjà les vues similaires de Durkheim. C'est là un fait qui n'est peut-être pas pleinement mesuré en France.

(Bien que Frazer et Smith aient exercé sur Freud une immense influence, il est impossible d'établir une influence réciproque du même genre entre la psychanalyse ou la psychologie en général et la sociologie de la religion en Grande-Bretagne. Parmi les anthropologistes sociaux du début de ce siècle, Seligman et Rivers présentèrent, il est vrai, quelque analogie avec Wundt dans leur combinaison des facteurs ethniques et socio-psychologiques. Mais cette tentative fut sans lendemain : l'anthropologie sociale anglaise a pris les *dicta* de Durkheim contre l'analyse psychologique des phénomènes sociaux beaucoup plus littéralement que Durkheim ne les entendait lui-même. Et, à tout prendre, la sociologie britannique, de son côté, ou bien a fait preuve d'ignorance à l'égard de la psychologie — à l'honorable exception de Morris Ginsberg — ou bien s'est contentée elle-même d'une approche approximativement *ad hoc* de ce qu'il y a de psychologique dans les problèmes sociaux. L'Angleterre en tout cas n'a rien offert de semblable aux tentatives nord-américaines pour synthétiser les hypothèses

(5) E.B. Tylor : *Primitive Culture*, 2 vol., 1871.

(6) M. Muller : *Lectures on the origin and growth of religion*, Londres, 1878 ; et : *Contribution to a science of mythology*, 2 vol., Londres, 1897.

(7) A. Lang : *Myth, ritual and religion*, 2 vol., Londres, 1867.

(8) J.G. Frazer : *Totemism and exogamy*, 4 vol., Londres, 1910.

(9) W. Robertson Smith : *Kingship and marriage in early Arabia*, Cambridge, 1885 ; et : *Lectures on the religion of the Semites*, ed. revue, Edimbourg, 1894.

(10) S. Freud : *Totem und Tabu*, Vienne, 1912.

sociologiques et psychologiques, et plus particulièrement psychanalytiques. Pareillement on ne trouve rien qui puisse se rapprocher de l'intérêt manifesté dans l'Allemagne de Weimar pour tenter une éventuelle fusion des méthodes marxistes et des méthodes freudiennes — intérêt qui s'exprime dans les pages de l'ancien *Zeitschrift für Sozialforschung*. On peut rappeler à ce sujet que Max Weber lui-même perçut les virtualités considérables d'une utilisation des hypothèses psychanalytiques dans le domaine des phénomènes religieux (11). Ce refus obstiné du mode d'explication psychologique est susceptible d'avoir joué un rôle dans les lacunes de la sociologie de la religion en Grande-Bretagne. En tout cas, s'il n'est pas la source unique, il est l'une des sources de certaines de ses difficultés actuelles).

C'est au tournant du siècle que se manifesta également dans le pays le rang de la sociologie comme celui d'une discipline intellectuelle et académique respectable. Pourtant, depuis longtemps, avait existé en Grande-Bretagne une tradition appréciable d'investigation sociologique empirique, tradition jalonnée par une série d'enquêtes officielles et non-officielles sur les problèmes de la société industrielle. (N'est-ce pas sur des rapports gouvernementaux que Marx lui-même avait bâti une grande partie de son *Capital*). Avec la publication du monumental ouvrage de Ch. Booth : *Life and Labour of the people in London* (12), devient pour la première fois utilisable un corpus systématique d'information sur la distribution des attitudes et des pratiques religieuses et sur leur connexion avec la vie sociale.

Le travail de Booth manifestait avec évidence l'étendue de la sécularisation ou de l'incroyance dans la classe laborieuse anglaise. Son effet fut considérable sur les pionniers d'un nouveau christianisme social, et naturellement son influence fut générale sur ceux qui réclamaient des changements dans la politique et la structure sociales. Pourtant, dans la perspective évoquée ici, nous devons constater qu'un tel travail n'a été suivi d'aucune enquête plus moderne visant directement à dégager une information religieuse.

L'intérêt académique pour la sociologie de la religion fit toutefois sentir ailleurs sa pression : sur une approche qui n'est pas précisément contemporaine, d'un caractère plus philosophique et plus universaliste. Edward Westermarck (13) — qui partagea son temps entre sa chaire en Finlande et la *London School of Economics* — et Léonard Hobhouse (14) — le premier à enseigner dans la chaire Martin White de sociologie à la *London School* — s'attachèrent avec beaucoup d'énergie au problème du développement de la religion et de la moralité, ainsi qu'aux propriétés sociales et psychologiques des systèmes religieux. Leur animation première était de nature philosophique avant tout et Hobhouse en particulier se consacra à la possibilité d'un système éthique rationnel et à une recherche

(11) Marianne WEBER : *Max Weber. Ein Lebensbild*, Heidelberg, 1950, 2e ed., p. 416.
(12) 9 vol., Londres, 1892-97.
(13) E. WESTERMARCK : *Christianity and Morals*, Londres, 1939 ; et : *Early beliefs and their social influences*, Londres, 1932.
(14) L.T. HOBHOUSE : *Morals in evolution*, Londres, 1951, 7e ed. avec introduction intéressante de Morris Ginsberg.

sur les limites et les possibilités d'un contrôle humain rationnel sur l'environnement. Ne pourrait-on retrouver quelque chose d'assez semblable à cette animation — si curieusement mêlée de conceptions positivistes de l'épistémologie — chez leur contemporain E. Durkheim, avec lequel tous deux eurent la satisfaction d'avoir noué des contacts aussi bien intellectuels que personnels. Cette tradition a été continuée à la *London School*, qui demeure le principal centre du travail sociologique en Grande-Bretagne, par le successeur d'Hobhouse, Morris Ginsberg (15).

Westermarck accomplit, certes, au Maroc, un volumineux travail sur le terrain, mais, à cette époque, les anthropologues sociaux persistèrent à apparenter leur travail à celui de Tylor plutôt qu'à celui de Spencer : rassemblant, classant et analysant les données dans un cadre quelque peu plus circonscrit que celui des préoccupations philosophiques, propres aux sociologues de la *London School of Economics*. Ces limitations, déjà évoquées plus haut d'un point de vue critique, portèrent leur fruit : à savoir l'apparente confirmation par Radcliffe-Brown des hypothèses dérivées de l'œuvre stimulante tant de Durkheim (16) que de Malinowski, sur le conditionnement socio-psychologique de la magie (17). Je reviendrai plus loin sur quelques-unes des difficultés générales liées à la continuation de cette tradition.

Un inventaire de la sociologie de la religion en Grande-Bretagne ne saurait être complet sans mentionner les disciplines classiques (18), telles qu'elles se trouvent à Cambridge, leur recours fréquent et explicite à la théorie sociologique, leur utilisation de la sociologie et de l'anthropologie contemporaines pour élucider les religions de l'antiquité classique — et spécialement la religion de la Grèce —, leur dépassement des points de vue limitatifs liés aux techniques habituelles de reconstruction philologique et historique. Quelque chose d'analogue caractérise également l'œuvre d'un distingué germaniste de Cambridge, E.M. Butler (19) et ses séduisantes explorations de la magie et du culte dans l'Europe du Moyen-Age ou des siècles plus récents.

Ces arrière-plans et leurs triomphes intellectuels sont loin d'être insignifiants. C'est par rapport à eux que la situation d'aujourd'hui doit être mesurée. Il est possible que nous nous trouvions simplement en face d'une situation dont les possibilités immédiates de développement intellectuel auraient été épuisées. Mais cette explication, aussi plausible soit-elle, n'est pas suffisante pour rendre compte de l'affaiblissement actuel de l'intérêt porté à ce domaine. C'est ici qu'il convient de revenir

---

(15) M. Ginsberg : *On the diversity of Morals*, Huxley Lecture of the Royal Anthropological Institute, Londres, 1953.

(16) E.R. Radcliffe-brown : *The Andaman Islanders*, Cambridge, 1953.

(17) B. Malinowski : *Magic, Science and Religion*, Boston, 1948.

(18) F. Cornford : *From Religion to Philosophy*, Londres, 1912 ; J. Harrison : *Themis. A study of the social origins of Greek Religion*, 2e ed., Cambridge, 1927 ; G. Murray : *Five stages of Greek Religion*, Oxford, 1925.

(19) E.M. Butler : *Myth of the Magus*, Cambridge, 1948 ; et : *Ritual Magic*, Cambridge, 1949. Voir aussi son étude : *The Saint-Simonian Religion in Germany*, Cambridge, 1926.

au schéma tripartite, exprimé en commençant, et de décrire les recherches contemporaines de l'un ou l'autre des trois types.

Dans la première catégorie, celle des enquêtes explicitement sociologiques, l'ouvrage actuel marquant est probablement l'étude, par John Highet, de la religion en Ecosse (20). Aucun livre semblable n'a été écrit, aucun n'est même projeté sur l'Angleterre et le Pays de Galles. Ecossais lui-même, et pour autant hors-frontières (outsider), Highet, de l'Université de Glascow, est bien qualifié pour entreprendre une telle tâche. On doit espérer qu'il s'y appliquera. (Pour le moment, toutefois, il travaille sur le nationalisme écossais — sujet qui n'est pas aussi éloigné qu'on pourrait le croire de la sociologie de la religion elle-même). Des données analogues à celles utilisées par Highet pour l'Ecosse sont utilisables pour les autres parties de la Grande-Bretagne, mais — comme le montrent les comptes-rendus bibliographiques de M. Jackson intégrés au Bulletin bibliographique du précédent numéro — dispersées dans des sources multiples. Concernant la documentation disponible au sujet des attitudes religieuses populaires, on relèvera les indications offertes par une récente étude de la British Broadcasting Corporation (21), ainsi que l'enquête de Geoffrey Gorer, effectuée sur un échantillonnage curieusement composé (22). L'une et l'autre enquête ne font rien pour dissiper l'impression générale que la moyenne religieuse est devenue, en ce pays, une question d'appartenance nominale pour des milliers de gens qui sont formellement adhérents soit de l'Eglise anglicane, soit de l'une ou l'autre des dénominations ou des confessions.

Parmi les études encore non publiées, quatre peuvent être mentionnées.

La première due à Bryan Wilson, de l'Université de Leeds, est une investigation sur trois « sectes » contemporaines (23), parmi lesquelles la Christian Science. B. Wilson présente une minutieuse analyse des doctrines, de l'organisation, des caractères démographiques et sociaux des membres ; il discute également quelques problèmes de la continuité et du développement de leur organisation. On espère une prompte publication de cette recherche.

Deux autres recherches sur les relations entre la classe ouvrière et les Eglises ont été conduites dans la zone industrielle des Midlands. Le chanoine E.R. Wickam, missionnaire diocésain de l'Industrie à Sheffield, est actuellement en train de rédiger ses recherches sur « les différentes dénominations et les groupes sociaux de zones industrielles, traités historiquement, et avec une attention particulière portée à la nature des relations réciproques entre le développement de la classe ouvrière et le

---

(20) J. Highet : *The Churches in Scotland Today*, Glasgow, 1950 ; et : « Scottish Religious adherence », *British Journal of Sociology*, vol. IV, n° 2, juin 1953.

(21) *Religion on the Air*, The British Broadcasting Corporation, Londres, 1956.

(22) G. Gorer : *Exploring the English Character*, Londres, 1955.

(23) B. Wilson : *Social aspects of religious sects. A study of some contemporary groups in Great Britain*, Univ. of London, 1955, dissertation.

développement des Eglises » (24). Le travail du chanoine Wickam se centre, en première instance, sur Sheffield, mais vise à s'étendre à l'ensemble de la nation. Les méthodes ne semblent pas être différentes de celles du professeur Le Bras et de ses collaborateurs. D'autre part, à Birmingham, le chanoine Stevens et ses collègues sont en train d'effectuer une enquête similaire et une publication finale peut en être attendue.

Parallèlement, le Rév. Anthony Hulme est d'ores et déjà engagé dans une étude statistique de la population catholique romaine du diocèse de Northampton, au cours des vingt-cinq dernières années. Enfin, la Newman Society s'est engagée dans une étude sociologique du catholicisme romain en Angleterre, dont quelques détails, connus trop tard, sont mentionnés en post-scriptum à cette étude.

Sur le plan des publications récentes, deux d'entre elles traitent de la communauté juive en Grande-Bretagne. Les études éditées par Maurice Friedman, de la *London School of Economics*, sont parmi les meilleures qui soient utilisables dans le genre (25), et le raccourci historique de V.O. Lipman présente beaucoup de données précieuses (26). La tradition de l'intérêt pour la sociologie de la religion, à la *London School of Economics*, est par ailleurs continuée par le signataire de ces pages, avec une investigation sur les origines sociales de la Réforme en Allemagne et une étude spéciale du protestantisme dans le contexte historique général de l'Allemagne du Sud-Ouest (27).

Avec ces notations peut se terminer l'essentiel des études du premier type. Quelques autres pourraient naturellement être ajoutées, et j'ai sans doute négligé de mentionner plusieurs titres topiques. Je ne pense pas toutefois qu'on puisse contester les lignes générales de la situation ainsi évoquée : dans le premier type de recherche, les travaux accomplis demeurent rares, et les travaux en cours manquent d'une impulsion unifiante au niveau théorique ou philosophique.

Tournons-nous maintenant vers les recherches du second type, celles menées par les anthropologues sociaux. Elles sont à la fois plus nombreuses et plus homogènes que celles précédemment signalées pour la sociologie au sens strict. Mais nos collègues auraient avantage à prendre une attitude quelque peu plus critique envers les normes couramment admises de l'analyse fonctionnelle et plus attentive aux méthodes historiques. Cependant, malgré ces défauts, le travail empirique et théorique de l'anthropologie sociale anglaise représente une contribution majeure à la sociologie de la religion. Au milieu d'une très considérable production, je choisirai, pour leur valeur exemplaire, quelques ouvrages de trois auteurs différents. Le livre récent de E. Leach (28) est en fait une critique de la

(24) Chanoine Wickam : communication personnelle, 1956.

(25) M. Friedman, ed. : *A minority in Great Britain*, Londres, 1955.

(26) V.O. Lipman : *Social history of the Jews in England*, Londres, 1954.

(27) « Conflicting interpretations of the rise of capitalism : Marx and Weber », in : *British Journal of Sociology*, vol. IV, nº 2, juin 1953.

(28) E. Leach : *Political system of Highland Burma*, Londres, 1954 ; et la note critique, à paraître, d'E. Gellner, in : *Mind*.

méthode usuelle de l'analyse fonctionnelle ; l'ouvrage d'E. E. Evans-Pritchard offre une perspective indiscutablement élargie (29) et l'ouvrage de Raymond Firth (successeur de Malinowski) (30), montre les qualités plutôt que les défauts de l'utilisation par l'anthropologue social de son schème habituel. (C'est une question intéressante que celle de savoir pourquoi les anthropologues sociaux, par opposition aux sociologues, peuvent produire un travail sur la religion d'un intérêt aussi soutenu. On peut répondre, naturellement, que les sociétés explorées par eux ne sont, pour la plupart, pas encore sécularisées. Vivant, comme ils le font, pendant une période de deux ans avec ces groupes, les anthropologistes apprennent à se dépouiller de la masse principale de leurs propres jugements sécularisés. Le sociologue, par ailleurs, quitte rarement sa propre culture, et, comme nous le verrons, il est de plus en plus improbable qu'il possède cet aperçu vivant susceptible d'être issu d'une certaine connaissance de l'histoire même de l'occident. Mais cette distinction rendrait difficilement compte du faible nombre des analyses sociologiques de la religion dans notre société par ceux qui sont personnellement engagés dans le christianisme).

Un profond intérêt porté aux relations de la religion et de la société, naturellement, pousse les chercheurs vers des terrains complètement différents de ceux de la sociologie. Et un bon nombre de travaux ayant les visées intellectuelles les plus variées contiennent des faits et souvent des idées valables pour le sociologue. Telle est notre justification pour inclure dans cet article, à titre d'esquisse et d'exemples, les notations sur des travaux entrant dans notre troisième catégorie.

Néanmoins, nous devons considérer d'abord quelques ouvrages sur le rôle historique de la religion, presqu'entièrement sociologiques dans leur conception, c'est-à-dire préoccupés de la manière dont les enchaînements de causes impliquent certaines relations générales de la religion avec les formes sociales. L'historiographie britannique s'est, bien sûr, longuement consacrée au dix-septième siècle, le plus passionnant des siècles du point de vue de la sociologie historique de la religion en Grande-Bretagne (31). Peut-être, nous devons-nous de noter ici que dans l'historiographie comme dans la sociologie anglaises, les écrits et les thèmes de Karl Marx et de son école ont été ignorés ou rejetés par réflexe plus que par réflexion. Les œuvres de Marx lui-même, d'Engels, de Bernstein et de Kautsky ont rarement touché les historiens anglais de manière directe, même lorsqu'ils avaient affaire avec ces moments critiques de l'histoire britannique. (L'influence marxiste sur l'historiographie universitaire a été bien plus sensible dans l'Allemagne de Weimar et, il faut le dire, dans l'Allemagne wilhelminienne, en France et même aux Etats-Unis).

---

(29) E.E. Evans-Pritchard : *Witchcraft. Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, 1937 ; « Religion », in : *The institutions of primitive society*, Oxford, 1954 ; et un ouvrage à paraître sur la religion Nuer.

(30) R. Firth : *The Fate of the Soul*, Frazer Lecture, Cambridge, 1955.

(31) H.R. Trevor-Roper, in : *Annales*, x, 3, 1955.

Jusqu'à ce que R.H. Tawney (Professeur d'Histoire Economique à la *London School of Economics*, et avec Harold Laski — mais celui-ci d'un point de vue socialiste chrétien — l'un des réels guides intellectuels du *Welfare State*) publie son ouvrage maintenant classique : *Religion and the rise of capitalism* (32), la problématique marxiste n'avait pas eu le bénéfice de la discussion universitaire. L'ouvrage de Tawney était d'ailleurs déterminé non par Marx lui-même, mais par le plus grand de ses adversaires allemands, Max Weber.

Il est bon de mentionner à ce propos que les deux ouvrages, celui de Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, et celui de Troeltsch, *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen* sont accessibles, en traduction anglaise, depuis vingt-cinq ans. La traduction de Weber a le privilège de comprendre les notes de l'édition de 1920 (33) dans lesquelles il traite des critiques qui lui furent adressées. Mais on ne peut dire que les intentions de Weber aient été réellement comprises dans ce pays (34) ; une traduction de son œuvre plus récente et plus mûre, « Religionssoziologie », tirée de *Wirtschaft und Gesellschaft*, serait bien utile (35). Les lecteurs anglais ne peuvent pas non plus, sans connaître l'allemand, avoir accès au plus puissant des critiques de Troeltsch, Karl Holl. On peut donc voir l'effet malheureux de la barrière linguistique sur la transmission des recherches. L'œuvre de Lucien Febvre et, plus généralement, des historiens français de la Réforme en France, est également inconnue de tous, sinon d'un petit nombre de spécialistes. (Théologiens et historiens de la religion s'arrangent en fait pour prendre connaissance des textes qui les concernent malgré l'obstacle de la langue ; on ne peut en dire autant pour ceux qui se rapprochent davantage des sciences sociales systématiques).

La plus intéressante et la plus récente contribution à la discussion sur le dix-septième siècle en Grande-Bretagne est le travail de deux jeunes historiens de l'école de Manchester de Sir Lewis Namier ; c'est une étude de la composition sociale, politique et religieuse du *Long Parlement* pendant la Guerre Civile (36). Les auteurs concluent que l'affiliation religieuse s'avère plus importante que la position sociale et économique pour la détermination de la ligne politique individuelle à cette période. Si la thèse peut être soutenue, elle appellerait quelques modifications à la manière marxiste courante d'aborder cette période (37).

---

(32) R.H. Tawney : *Religion and the rise of capitalism*, Holland Memorial Lectures, 1922, éd. courante, Londres, 1948, suivie de deux ouvrages marxistes : R. Pascal : *The social basis of the German revolution*, Londres, 1933 ; et : J.E.C. Hill : *The English revolution*, Londres, 1940.

(33) M. Weber : *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, Tübingen, 1920.

(34) Voir mon article, note 27, et E. Fischoff : « The Protestant Ethic », in *Social Research*, XI, 1944. Ce dernier est un raccourci excellent de la controverse.

(35) M. Weber : *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der Sozialökonomik*, vol. III, Tübingen, 1921.

(36) D. Brunton et H. Pennington : *Members of the Long Parliament*, Londres, 1954.

(37) Hill, *op. cit.*

Une foule d'autres études historiques contiennent des matériaux utilisables par le sociologue. Parmi celles-ci, on peut en citer deux récentes : les recherches de Dom Knowles sur les ordres monastiques en Angleterre (38) et le travail de Walter Ullman sur les idéologies de la papauté au Moyen-Age (39) illustrent la force de l'historiographie britannique dans ces domaines traditionnels de l'étude. Il y a, bien sûr, bon nombre d'études de la religion dans l'ère industrielle et nous pouvons noter l'intéressant bilan, de J.M. Robertson, du développement de l'esprit séculier (40) et l'étude de W.J. Warner sur le Wesleyanisme (41). Du point de vue du sociologue de la religion, néanmoins, l'œuvre peut-être la plus féconde pour cette période demeure celle de l'historien français Halévy.

Un compte-rendu comme celui-ci ne peut ignorer les contributions à l'étude sociologique de la religion offerte par les archéologues britanniques et par les spécialistes des cultures non-occidentales. L'archéologie britannique rencontre en général dans le grand public un remarquable éveil d'intérêt, stimulé par la radio et la télévision, ainsi que par l'édition et la diffusion d'une collection populaire bon marché, mais techniquement avertie. Nous pouvons néanmoins rappeler qu'avant ce développement le doyen des archéologues britanniques, V. Gordon Childe, employait des méthodes marxistes pour reconstruire le passé, et celles-ci accordaient une attention considérable aux idéologies et aux religions (42). Le passé impérial de la Grande-Bretagne a fait, naturellement, de ses universités les gardiennes de maint enseignement sur les autres cultures. Je mentionne, comme un exemple particulièrement remarquable à ce sujet, l'ouvrage, qui fait autorité, de l'ancien Directeur du Recensement Indien, devenu par la suite professeur d'anthropologie sociale à Cambridge, J.H. Hutton : *Caste in India* (43).

Nous pouvons terminer cette partie du rapport en nous référant à l'œuvre de théologiens eux-mêmes. Toute discussion théologique sur « le monde » implique inévitablement des questions sur l'éthique sociale et les valeurs sociales et politiques. En ce sens, une bonne part de la discussion théologique relève quelque peu de la sociologie. La théologie du pays se développe tout entière au contact de son principal courant de pensée, la pensée anglicane; et le fait que l'anglicanisme est – pour employer la terminologie de Trœltsch — une « Eglise » offre à cette partie du protestantisme britannique une position médiane, également réceptive aux influences catholiques et protestantes. Mais ce qui est appelé ici « sociologie chrétienne » — ou doctrine sociale chrétienne — n'est pas la même chose que la sociologie du christianisme. Dans tous les travaux d'inspiration ecclésiastique, très peu sont à signaler comme appartenant à la seconde espèce, fait sur lequel je reviendrai tout à l'heure.

---

(38) Dom Knowles : *The religious orders in England*, 2 vol. Cambridge, 1955.
(39) W. Ullman : *The growth of Papal government in the Middle Ages*, Londres, 1955.
(40) J.M. Robertson : *A history of Free thought in the 19th Century*, 2 vol., Londres, 1929.
(41) W.J. Warner : *The Wesleyan Movement in the industrial revolution*, Londres et New-York, 1930.
(42) V. Gordon Childe : *The dawn of European civilisation*, Londres, 1939.
(43) Cambridge, 1946.

L'histoire des religions en Grande-Bretagne a naturellement dans ses données beaucoup à offrir au sociologue de la religion. Les études érudites et critiques de Mgr Knox sur les croyances auy XVII^e^ et XVIII^e^ siècles forment une contribution éminente à la typologie de l'expérience religieuse (44). Mais peut-être le seul historien anglais de la religion travaillant sociologiquement dans les dernières années est-il le Rév. Professeur E.O. James, qui a présenté à ses collègues théologiens et à un public plus vaste l'importance des préoccupations sociologiques dans l'analyse de la religion (45).

Hic et nunc la manière de penser les relations de la religion et de la société demeure mince ou peu originale. La recherche empirique sur les liens entre la religion et la structure sociale contemporaine est légèrement moins réduite, mais on ne peut dire qu'elle ait excité l'intérêt d'un nombre appréciable de sociologues ou de clercs. Des anthropologues sociaux, des historiens, des archéologues et d'autres sont en train d'ajouter à notre connaissance, mais dans les limites de leurs domaines respectifs. Comment expliquer cette situation ? La réponse peut être cherchée dans trois directions : dans la situation sociale et culturelle d'ensemble d'une société hautement sécularisée, dans les problèmes universitaires et idéologiques particuliers à la sociologie britannique, et dans l'état actuel du christianisme en Grande-Bretagne.

Première société à avoir été industrialisée, la Grande-Bretagne semble maintenant aussi complètement sécularisée que toute autre. Quand et comment ce processus s'est-il développé ? Cette question ne doit pas nous retenir pour le moment. Mais, pour notre propos, nous devons remarquer qu'un tel processus semble avoir reculé, dans la mémoire historique de la génération présente, au-dessous de l'horizon du passé. En conséquence, pour la conscience britannique, les traditions religieuses de la Grande-Bretagne sont devenues historiques en ce sens qu'elles sont pour la présente génération des *objets*, sans que celle-ci en soit pour autant le *sujet*.

Une condition culturelle préalable pour l'émergence d'une sociologie de la religion est un sens de l'immédiateté des problèmes religieux. Un intérêt qui serait seulement celui d'un antiquaire ne produira jamais un élan scientifique assez puissant pour surmonter les difficultés inhérentes aux tâches intellectuelles ou les résistances psychologiques ou culturelles à l'analyse sociologique des phénomènes religieux. Pendant le déroulement du processus de sécularisation — fin du XIX^e^ siècle, début du XX^e^ — le sujet se trouva débattu entre athées et croyants. Mais chacun était convaincu que la chose était d'importance. Le sociologue de la religion pouvait, par conséquent, émerger parmi les Darwiniens en Angleterre, les positivistes en France et les protestants libéraux en Allemagne. Or, en ce moment, l'atmosphère n'est plus à une quelconque conviction de l'importance du fait religieux, et même ceux qui plaident pour elle tendent à penser en termes séculiers, point sur lequel je vais revenir.

---

(44) R. Knox : *Enthusiasm*, Oxford, 1950.

(45) E.O.James : *The social function of religion*, Londres, 1948 ; et : *The nature and function of priesthood*, Londres, 1956.

Par ailleurs ce pays est *anomique**. Il jouit d'une élévation sans précédent, voire redoutable, de son niveau de vie ; mais l'énergie psychique libérée par ce processus n'a pas pris une forme spirituelle. La classe moyenne est accablée par le *ressentiment** devant la diminution de ses avantages par rapport à la classe ouvrière, et les ouvriers acquièrent activement les attributs matériels d'une appartenance à la classe moyenne. L'évidente perte de position de la Grande-Bretagne comme puissance mondiale, la dépendance de l'économie par rapport aux facteurs externes rendent impossible un « revival » de la religion qui aurait pour éléments, comme c'est le cas aux U.S.A. actuellement, le fait pour une nation de se féliciter de son état actuel et d'en prendre une réassurance. Le *Welfare State* a privé les porte-parole du christianisme social d'une bonne partie de la base sur laquelle ils s'appuyaient auparavant. Mais l'échec à convertir l'énergie psychologique en énergie spirituelle (une part de la fascination populaire provoquée, comme nous l'avons dit, par l'archéologie a l'aspect d'une fuite) rend difficile l'émergence de nouvelles conceptions sociales, conceptions dont la recherche a stimulé des investigations sociologiques sur la religion en France.

Le principal obstacle intellectuel auquel se heurte l'accroissement d'un intérêt porté, dans la sociologie anglaise, à la sociologie des religions réside précisément dans la nature historique du processus de sécularisation, sa distance dans le temps et ce que la nature de son développement a d'intangible. La sociologie anglaise est devenue de plus en plus étrangère à ses propres traditions historiques et philosophiques (46). Les principales influences intellectuelles qui s'exercent sur elle en ce moment sont américaines et, de ce fait, super-empiristes. Si, en opposition avec la sociologie américaine, la recherche empirique en Grande-Bretagne conserve souvent le privilège d'une connection déterminée avec une politique sociale (dans la tradition de Booth, des Webb, et de Tawney), elle demeure néanmoins peu susceptible de fomenter cet intérêt philosophique et historique — aussi bien pour les faits de la religion que pour les faits corollaires de la sécularisation — intérêt tel qu'il est requis préalablement à la formulation de tâches empiriques.

Cette difficulté intellectuelle de la sociologie britannique est elle-même d'ordre sociologique. La sociologie n'a qu'un mince pied-à-terre à Oxford et aucun à Cambridge ; elle est, de ce fait, privée de contact avec la pensée philosophique et historique contemporaine. La *London School of Economics*, heureusement, garde des liens importants avec ces traditions anglaises, mais la question demeure ouverte de savoir si ces traditions seront vraiment maintenues dans la prochaine génération universitaire. Le recrutement de la sociologie britannique est *petit bourgeois** ; des membres de tels groupes sociaux trouvent difficile de maîtriser les traditions intellectuelles complexes qui ont donné l'essor à la sociologie au XIX^{e} siècle, et il est plus facile pour eux de concevoir leur discipline

(*) En français dans le texte.

(46) T. Bottomore : « La sociologie anglaise contemporaine », in : *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XVIII, 1955.

comme une sorte de technique, ou d'écrire et de parler de « théorie », comme si aucun livre n'avait jamais été écrit avant notre siècle.

Devenues elles-mêmes étrangères à leurs propres traditions religieuses, les recrues *petites bourgeoises** de la sociologie manquent de cet apprentissage qui seul pouvait les rendre capables de traiter leur propre situation comme digne d'une mise en perspective sociologique de cette nature.

La situation du christianisme britannique, enfin, ne conduit pas non plus à un renouveau de l'intérêt pour la sociologie de la religion comme instrument de l'activité missionnaire chrétienne. Le récent *revival* intellectuel est précisément le suivant : il offre des théodicées, mais non des perspectives sociales, aux intellectuels désenchantés. Et, dans l'effort actuel des Eglises pour obtenir des conversions parmi la population de l'Université, les arguments avancés sont complètement *séculiers* ; ils portent sur ce que la croyance a de psychologiquement désirable. Malgré le succès intellectuel du christianisme dans les dix dernières années, il n'existe aucun journal chrétien anglais du *niveau** ou de l'influence de la revue *Esprit*.

Il y a, il est vrai, des exceptions à ce schéma. Le chanoine Wickam conduit lui-même une expérience qui, sous certains aspects, ressemble à une réplique anglicane de l'effort du catholicisme français dans l'industrie. Et l'influence du christianisme social a été très grande sur l'histoire anglaise récente, pour une période terminée seulement depuis peu (47). Néanmoins il est difficile d'être en désaccord avec le collaborateur au supplément littéraire du *Times* (48), lorsqu'il déclare récemment : « Malgré un travail important et de qualité, mais dispersé, il est clair que l'Eglise d'Angleterre aujourd'hui n'apporte pas une contribution originale à la discussion des questions politiques et sociales dont l'opinion publique dans son ensemble se trouve plus que jamais préoccupée ». Le même auteur prévient ses compagnons de croyance qu'ils auraient beaucoup plus à apprendre de la sociologie qu'à lui enseigner, ce qui indiquerait clairement l'absence actuelle d'un mouvement d'intérêt pour cette discipline dans l'Eglise anglicane.

A la lumière de toutes ces difficultés, que peut-on dire de l'avenir ? Prédire est difficile, mais peut-être ai-je exagéré les aspects décourageants de la situation. Il est impossible de croire que le règne d'un empirisme d'une espèce particulièrement fruste puisse continuer indéfiniment en sociologie ; il se heurterait à la réaction des autres milieux intellectuels. Au reste, les empiristes de cette sorte ne règnent pas sans contestation — s'il est vrai qu'ils règnent — sur la sociologie britannique. Il est également impossible de penser que les Eglises anglaises, dans leur détresse actuelle, ne se tourneront pas un jour vers la recherche sociologique, comme un moyen de réorientation. Dans les autres disciplines portant sur le fait religieux la pénétration des perspectives sociologiques est peut-être donnée dans

(*) En français dans le texte.

(47) M.B. Reckett : *From Maurice to Temple*, Londres, 1946.

(48) *Times Literary Supplement*, Religious Books Section, 30 Mars 1956, p. vii.

la nature du sujet et des problèmes qu'il implique. (En ce sens, la sécularisation croissante de la civilisation contemporaine doit contraindre à une analyse causale de type sociologique, même pour les chercheurs s'occupant de cultures lointaines dans le temps ou l'espace et développant leur attention pour ce qu'a d'unique le phénomène religieux traité par eux).

Une section britannique de l'Association Internationale de l'Histoire des Religions a été constituée, et les sociologues, ainsi que les anthropologues sociaux, se sont joints à elle. Peut-être la nouvelle organisation fournira-t-elle un canal pour les échanges universitaires et intellectuels de nature à accélérer certaines de ces évolutions. *

Norman Birnbaum.
(London School of Economics)

(*) Les résultats de l'étude sociologique entreprise par la Newman Society ont été connus de nous malheureusement trop tard pour être insérés dans le corps de cette étude. Cette enquête est effectuée sous la direction du Professeur Michaël Fogarty (Cardiff, Wales). M. Anthony Spencer a préparé sur elle une communication à la Conférence Internationale de Sociologie Religieuse de Louvain (août 1956) et cette communication sera sans doute publiée dans les Actes de cette Conférence. La première phase de l'investigation s'est intéressée à la structure démographique des milieux catholiques en Angleterre et au Pays de Galles et les résultats en seront utilisables à brève échéance : « On espère que les développements ultérieurs incluront des études sur la structure et le développement de la famille catholique et sur la structure économique, professionnelle et régionale du catholicisme anglais, avec un intérêt spécial pour les groupes d'immigrants qui y constituent une proportion considérable de l'ensemble. Ces études accorderont naturellement une attention particulière aux questions de pratique religieuse » (Spencer). L'enquête s'est également attachée à étudier les écoles catholiques d'Angleterre et du Pays de Galles. On doit compter ses résultats présents et escompter son travail à venir comme une sérieuse contribution à notre connaissance de la situation présente du catholicisme en Grande-Bretagne. On peut observer que l'enquête dispose de l'appui et de la collaboration de la hiérarchie catholique.

Finalement, mention peut être faite d'une thèse de doctorat actuellement en cours, celle du Rév. William Pickering, du King's College, Londres. W. Pickering a entrepris de faire porter ses investigations sur la vie religieuse de deux petites villes de l'Angleterre septentrionale, l'une étant une vieille ville, l'autre une ville neuve, et il semble avoir réuni et analysé une grande quantité de matériaux précieux.

MESURES DES APPARTENANCES RELIGIEUSES EN FRANCE

Premier bilan méthodologique

LIMINAIRE

En aucun pays, la statistique religieuse n'a suscité comme en France la curiosité, l'émulation des clercs et des laïcs. Les motifs apparents sont l'acuité des problèmes posés dans l'Eglise et dans les rapports entre les deux Puissances ; l'évident contraste des régions, des classes, des générations, les passions opposées que soulève l'Eglise ; le désir des confessions chrétiennes de mieux connaître et juger leurs forces ; la vocation scrutinière d'un grand nombre de nos compatriotes. Voici quatre notes qui jettent quelque lumière sur l'état des sources et de la bibliographie. Quand j'aurai souligné leurs principales conclusions, il me sera permis d'exprimer quelques réflexions sur la méthode et quelques vœux sur la direction de nos recherches.

***

Plusieurs pays comprennent dans leurs recensements des questions relatives aux religions professées par tous les habitants. Il serait utile d'en dresser la liste et de découvrir, autant qu'il se peut, les raisons de ces rubriques dont la piété ne saurait être l'inspiratrice : l'enquête la plus complète est celle que le Gouvernement de l'U.R.S.S. fit accomplir en janvier 1937 *: je dus y répondre, en pleine nuit, dans le Transsibérien. La recherche d'Emile Poulat donnera aux Français une preuve de la discrétion de leurs gouvernants : en* 1851, *on n'ose publier la répartition des cultes par département ; en* 1861, *on prie de n'accepter qu'avec réserve les chiffres publiés ; depuis* 1872 *on s'abstient de rien demander.*

Voilà confirmée une opinion commune sur la prudence de nos Administrations. Elles laissent pourtant échapper quelques miettes de vérités : la stabilité du pourcentage de ceux qui se disent *catholiques (en U.R.S.S., on me demanda de préciser le degré de mon appartenance), la croissance du chiffre des dissidences sous l'Empire. Nous n'avons rien à espérer de plus et il était bon de nous fixer sur l'indigence des recensements. Pour connaître le nombre des catholiques, nous devrons compulser les registres paroissiaux qui permettent de relever les chiffres et aussi les délais du baptême. Cette opération, faite à Paris et dans le diocèse d'Evreux, exigerait pour la France plusieurs années : effort sans proportion avec le résultat. Nous souhaitons qu'elle soit menée dans les régions aujourd'hui détachées (les deux zones C de la carte F. Boulard, les quartiers ouvriers et les banlieues des grandes villes) pour que l'on puisse déceler l'origine et les progrès de la rupture totale avec le catholicisme.*

Faut-il ajouter que les Archives Nationales gardent dans les dossiers des Cultes *une masse énorme de statistiques officielles ou de documents qui permettent d'en établir : mouvement de la population protestante, juive ; nombre des prêtres, population des Séminaires ; mariages et divorces ; enfants illégitimes. Pour l'histoire des sectes, au XIX*e *siècle, on trouverait quelques renseignements utiles dans les rapports des préfets. Bref, Emile Poulat nous rend sensible cette évidence que presque toute l'histoire de la statistique religieuse en France reste à écrire.*

***

Peut-on dire que le dernier chapitre : « Etat des choses en 1956 *» nous donne le sentiment d'une connaissance complète de la France ? Jacques Maître rassemble les raisons de refuser cet optimisme et je ne saurais trop louer la liberté avec laquelle il juge les efforts déjà accomplis par ses « anciens ». D'abord, les enquêtes n'ont touché qu'une majorité des Français, elles ont été conduites sur des questionnaires variés, inspirées par des préoccupations divergentes, avec des garanties inégales de vérité. Ces imperfections se reflètent dans les cartes : les teintes des campagnes sont distribuées selon des critères inégaux ; celles des villes, sans toutes les nuances désirables, notamment sans tenir compte des protestants et des israélites.*

Exploitant et dépassant la critique de Jacques Maître, je dirai que la statistique religieuse demeure très imparfaite pour de nombreuses raisons qui tiennent à la difficulté des recensements et à l'imperfection des calculs.

Difficultés d'ordre psychologique : le Français craint l'inquisition politique ou fiscale, ce qui empêche de trop demander aux pratiquants et de demander quoi que ce soit aux citoyens ; difficultés d'ordre pratique : un recensement dominical devrait être souvent répété, mais il exige beaucoup de temps et d'argent ; un recensement pascal reste impossible dans les grandes villes.

Aucun questionnaire ne saurait prétendre à la perfection. Comment établir une liste parfaite des professions ? Déceler, par un curriculum vitæ *la suite des milieux où vécut chaque déclarant ? Du moins pourrait-on*

tendre à unifier les formules (et les formats) pour permettre une comparaison dont Jacques Maître souligne l'actuelle insécurité.

Enfin, les calculs laissent trop de part à l'arbitraire. Ainsi, dans la recherche du pourcentage des messalisants, le numérateur ne s'éloigne guère de la vérité (exactement du petit nombre de bulletins non remplis) : mais le dénominateur n'atteindrait la pleine vérité que si l'on savait le nombre des assujettis non excusés. De bons observateurs cherchent présentement à le savoir.

Il est, du moins, une erreur que l'on devra éviter : les moyennes établies pour des régions ou des catégories tout à fait dissemblables. Beaucoup de diocèses et beaucoup de populations offrent de telles variétés ! Il y a deux Vendées, séparées par la ligne des bocages, la première très pratiquante, la seconde, détachée. Il y a, dans les pays de grande culture, des fermiers pratiquants et des ouvriers agricoles aussi détachés que ceux des usines. Le pourcentage ne doit concerner que des groupes homogènes.

Sur tous ces points, j'ai appelé l'attention dans ma conférence de la Société de Statistique et de la 5e Conférence internationale de Sociologie religieuse. Le chanoine Boulard ne cesse de formuler les mêmes exigences. Avec Jacques Maître, je souhaite que l'on fasse une enquête approfondie sur les enquêtes, en vue d'une planification raisonnable, à laquelle participeraient prêtres séculiers, religieux et laïcs dont l'expérience a déjà permis tant de progrès.

***

Pour l'établissement de statistiques, le protestantisme rencontre des difficultés graves qu'Emile Léonard expose avec force. En fait, les critères d'appartenance et de fidélité n'ont point la précision que le droit canon procure à l'Eglise romaine. Les calculs des pasteurs sont souvent infléchis par leurs intérêts administratifs ou fiscaux, par leur lassitude ou leur hâte. Mais une difficulté plus profonde tient au protestant lui-même qui choisit son groupe et parfois plusieurs groupes et parfois la solitude du dialoguant avec Dieu.

Comme il est plus facile de compter les communautés que leurs membres, a fortiori que les actes significatifs de leurs membres, la cartographie a précédé la statistique et elle a suscité des réflexions sur la géographie historique. Des monographies excellentes sur plusieurs villes méridionales ont rassemblé tout ce que peut espérer la statistique. Emile Léonard considérant chiffres et cartes, histoire sociale et vicissitudes nationales, a proposé du Protestant français *un portrait sincère et une explication psychologique : à la fois une somme et un point de départ pour de fructueuses discussions dont la sociologie religieuse fait son miel. En cherchant à fonder une typologie et à expliquer chaque type, notre savant collègue apporte une contribution directe à la connaissance de la structure et de la vie des groupes. En faisant appel à l'histoire sociale et à la psychologie, il ne s'éloigne pas de nos sentiers : il s'attache aux deux disciplines que nous croyons les plus nécessaires à toute sociologie religieuse et son article est une invitation à cultiver la statis-*

tique pour savoir le nombre, l'âge et surtout la profession de tous les hommes dont nous désirons comprendre les types de pensée et d'action.

***

Depuis longtemps, nous avons appelé l'attention sur la masse des Français qui n'étant ni catholiques ni protestants ni juifs d'origine ou de pratique (même saisonnière) sont rangés sous des étiquettes variables: détachés, déliés, indifférents. Mais de cette masse très importante nul n'a fait le dénombrement ni même la critériologie et l'euristique. C'est à préparer ces opérations nécessaires et urgentes que s'applique Henri Desroche. Ses observations portent d'abord sur les sectes : 100 à 150.000 *personnes réparties en petits groupes dont il définit les caractères, avant de préciser, avec une compétence indiscutée, la méthode qu'il convient d'appliquer à leur étude.*

Le non-conformisme est une de nos traditions françaises. Nous en avons maintes fois recommandé l'histoire, à laquelle nous contribuons par des monographies de couvents jansénistes. H. Desroche rappelle toute la variété des dissidences, depuis le catharisme jusqu'au laïcisme moderne dont il évoque les principaux aspects.

Enfin, il dégage les types du non-conformisme et les catégories à l'intérieur de ces types. Il rappelle que le chanoine Boulard propose un total de 1.450.000 *non-baptisés parmi les Français d'origine catholique. (Une de mes rares discordances avec ce statisticien rigoureux porte sur ce chiffre que je serais enclin à doubler). En revanche, le chiffre de* 2 *millions avancé par l'I.F.O.P. dans la colonne des baptisés qui se déclarent sans lien réel avec le catholicisme est un de ceux que je crois vraisemblable dans un tableau difficile à contre-signer. Dix à quinze millions de non-conformistes cultuels ? Je pencherais pour le second chiffre et en précisant qu'il s'agit d'adultes. Les espèces du non-conformisme que H. Desroche appelle compétitif appellent beaucoup de réflexions profondes. En somme, nous avons sous les yeux une Introduction à l'histoire du non-conformisme religieux en France.*

***

La statistique, même parfaite, ne nous fournit que des indices superficiels. Depuis le début de mes enquêtes je n'ai cessé de répéter : les chiffres sont indispensables mais c'est au substantif qui les suit qu'ils doivent leur valeur. Parmi les messalisants, il y a tant de catégories. Autant que de personnes, dirait E. Léonard et on ne saurait le nier. Mais il accorderait que l'on rencontre dans les assemblées des types, *et les églises catholiques en laissent discerner ne serait-ce que par le spectacle des équipements et surtout des attitudes. La vraie connaissance ne nous est point livrée par les seuls signes extérieurs : la vie d'une société religieuse se découvre au jour le jour, dans un constant effort de psychologie individuelle et collective.*

Si elle se borne à une comptabilité des actes de la pratique ou des ministres du culte, la statistique n'est qu'introduction à la sociographie. Son domaine dépasse de beaucoup ces rubriques : les nombres donnent la mesure

des structures et de la vitalité. Ils sont au service des sociologues et aussi, des historiens, des psychologues. Simples instruments de mesure, d'un emploi difficile et toujours subordonné, dans les vastes champs de la sociologie religieuse qui ne se confond point avec la statistique, comme le croient des naïfs ou feignent de le croire de trop habiles contempteurs. Répétons, répétons sans crainte d'être trop entendus notre maxime élémentaire : comprendre la structure et la vie des sociétés religieuses, leurs relations organisées avec toutes les autres sociétés, y compris celles d'Au-delà, telle est notre ambition véritable. Bientôt toute la France pratiquante aura été recensée. Nous recevons chaque semaine quelque relevé, hier encore Périgueux et les premières feuilles de Nantes. Espérons que le travail continuera, que l'unité de méthode permettra un jour de graver une carte conforme à tous les canons de la géographie. Nous n'avons plus grand chose à apprendre sur l'état des provinces, la proportion des sexes, la pyramide des âges, l'attitude des professions. Il est temps de considérer les divers rouages de l'Eglise et leur fonctionnement, d'entreprendre la sociologie des rapports surnaturels et celle des diverses sciences religieuses : j'en proposerai un premier programme pour la liturgie dans les Mélanges dédiés à Mgr Andrieu et j'ai déjà tenté une application au droit canon dans mes Prolégomènes.

Ce que nous avons dit des confessions chrétiennes vaut pour toutes les religions. L'ambition de découvrir des types, des causes et des lois dans l'immense domaine que nous voudrions explorer reçoit des nombres son premier encouragement. Si nous ignorons le nombre des adhérents, des lieux de culte, des participants... l'étude de la doctrine en est peu affectée, mais l'étude des groupes sociaux, des relations sociales risque de s'égarer dans l'abstrait. La statistique religieuse nous offre une des occasions d'alliance fructueuse entre les sciences exactes et les sciences humaines.

Gabriel Le Bras.
Professeur à l'Université de Paris.

I

LES CULTES DANS LES STATISTIQUES OFFICIELLES EN FRANCE AU XIX^{ème} SIÈCLE

DE nombreux pays étrangers, et certains depuis longtemps, disposent, de statistiques religieuses officielles qui permettent, en apparence tout au moins, de suivre facilement les transformations intervenues en ce domaine (1). On chercherait en vain l'équivalent chez nous.

En réalité, si l'on peut penser que cette lacune a finalement suscité d'utiles efforts, il n'est pas exact qu'elle soit totale. Plusieurs fois, au cours du XIX^{e} siècle, le gouvernement français a réservé une rubrique aux cultes à l'occasion de ses périodiques recensements démographiques. Il est vrai que les résultats n'en ont guère été exploités et que leur existence même demeure souvent inconnue.

C'est en 1831, sous la Monarchie de Juillet, que le Ministère du Commerce entreprit pour la première fois une statistique générale de la France : « En aucun pays du monde, expliquait-il, le gouvernement ne possède autant de ressources qu'en France pour arriver à une appréciation exacte des faits ». Il publia ses premiers chiffres en 1835 (2) : les cultes n'y apparaissent pas, sinon au chapitre des Finances, pour leur part au budget, et à celui de la Justice, colonne (peu fournie) des ecclésiastiques condamnés.

Le recensement de 1841, publié en même temps que celui de 1851, donne pour la première fois un tableau des populations par catégories, malheureusement incomplet (3). Les Séminaires sont mentionnés pour

(1) Voir, par exemple, les réserves formulées par H. DESROCHE sur les statistiques américaines : *Archives de Sociologie des Religions*, I, p. 209-210. Sur les statistiques protestantes, E.G. LÉONARD, in : *Villes et Campagnes* (Deuxième semaine sociologique : G. FRIEDMANN éd.), Paris, Albin Michel, 1953, p. 296-303.

(2) Les militaires mis à part, la population se trouve classée par sexe sous trois rubriques appelées à une longue carrière, et définies par rapport non à l'âge mais au mariage (enfants et célibataires, mariés, veufs).

(3) *Statistique de la France*, 2^{e} série, tome II, (Paris, 1855) : tableau 23 bis.

25 départements (en tête desquels viennent les Côtes-du-Nord : 694 élèves), et les communautés religieuses pour 24 (les Côtes-du-Nord, avec 1.025 personnes, ne sont dépassées que par la Seine, avec 4.766).

Le recensement de 1851 donne pour la première fois une classification socio-professionnelle très poussée, qu'il applique à l'ensemble du pays. Les ecclésiastiques et religieux y constituent l'une des branches des professions libérales (4). Mais surtout il s'est essayé à un « recensement selon les cultes » distinguant six catégories : catholiques romains, réformés, luthériens, israélites, autres cultes, individus dont on n'a pu constater le culte (5). Les résultats n'en sont cependant publiés que globalement, ainsi que pour les préfectures et sous-préfectures, au nombre de 363 : « Des considérations d'une nature particulière ont fait décider par l'Administration que le tableau de la répartition des cultes *par département* ne serait pas imprimé ».

L'Administration n'en dit pas plus mais tire la leçon en 1856, dont le recensement demeure muet sur les cultes. En 1861, elle renouvelle sa tentative : « C'est pour la seconde fois que les cultes sont recensés en France, et on est heureux de pouvoir dire que les difficultés assez graves que ce dénombrement spécial a rencontrés en 1851 ne se sont pas reproduites en 1861. Toutefois, les résultats recueillis dans cette dernière année ne pouvant être encore considérés comme l'expression fidèle de la vérité, il convient de ne les accepter qu'avec une certaine réserve ». Seule modification, les protestants forment une catégorie unique subdivisée en calvinistes, luthériens et « autres » (6). On trouve en outre un recensement détaillé du clergé et des « individus que la profession fait vivre directement ou indirectement » (7), et enfin, pour la première fois, à l'imitation de la Belgique et de l'Autriche, un état descriptif départemental des communautés religieuses suivi d'un état récapitulatif par institut ou congrégation (8) : la moyenne s'établit à un religieux pour 346 habitants.

En 1866, on se félicite que les difficultés de 1851, sur lesquelles on reste toujours aussi vague, ne se soient pas reproduites (9). La dernière catégorie a été ainsi précisée : « Individus qui ont déclaré n'être d'aucun culte ou dont le culte est inconnu ». Comparativement, il est constaté que, dans l'armée, les « dissidents » (c'est-à-dire, au regard de l'Administration impériale, qui ne connaît que l'Eglise et les sectes, tous les non-catholiques) sont presque deux fois plus nombreux. D'autre part, catholiques et israélites sont en légère diminution, au bénéfice des protestants et surtout des «individus appartenant aux cultes non spécifiés». L'Administration, cependant, n'accorde à ces variations qu'une « très faible signification ». Le clergé des divers cultes est présenté globalement (10).

---

(4) *Ibid.*, tableaux 33-34.
(5) *Ibid.*, tableau 42 bis.
(6) *Ibid.*, tome 13 (Paris, 1864) : tableau 11.
(7) *Ibid.*, tableau 23.
(8) *Ibid.*, tableaux 27 à 30.
(9) *Ibid.*, tome 17 (Paris, 1869), 2e section, tableau 9.
(10) *Ibid.*, 2e section, tableau 14 VI.

Le recensement de 1872, le premier effectué par la IIIe République, est aussi le dernier à se faire « selon les cultes ». Il reprend les catégories de 1866 sans aucun commentaire introductif, pour la population (11) et le clergé (12).

Globalement les résultats se présentent ainsi :

Cultes	1851	1861	1866	1872 (13)
1. Catholiques romains..	34.931.032	36.490.891	37.107.212	35.387.703
2. Protestants..	748.332	802.339	846.619	580.557
— Réformés..	480.507	480.436	515.759	467.531
— Luthériens	267.525	281.642	286.506	80.117
— Autres.	—	40.261	44.354	33.109
3. Israélites.	73.965	79.964	89.047	49.439
4. Autres cultes	26.348	1.295	1.400	3.071
5. Sans culte.	3.483	11.824	22.786	81.951
Population totale..	35.783.170	37.386.313	38.067.064	36.102.921

Que penser de ces chiffres ? La question posée était : « Quelle est votre religion ? », sans qu'il soit précisé : dans quelle religion êtes-vous né ? Quelle religion pratiquez-vous ? Or le recensement fait apparaître avec évidence combien, pendant longtemps, il sembla malséant de se déclarer sans culte, et à quel point s'impose la mouvance traditionnelle : malgré les signes de détachement que nous connaissons par ailleurs et dont nous savons suivre l'évolution selon les provinces, une moyenne stable de 97,5% de la population se dit catholique. Rien, dans le recensement, ne nous permet d'interpréter ce résultat, mais il est remarquable qu'il ne s'éloigne pas sensiblement des conclusions auxquelles arrive aujourd'hui le chanoine Boulard : selon lui, « 94% des Français sont baptisés dans la religion catholique » (14). Ainsi, la déclaration d'appartenance, fondée sur l'ascendance, ne serait pas purement idéale, symbolique ou opportuniste, mais en étroite corrélation avec la tradition du baptême. Si mal faits qu'on puisse juger les recensements officiels et bien qu'à l'échelle du catholicisme la carte religieuse de la France y apparaisse noyée dans les brumes d'une quasi unanimité, les chiffres qu'ils proposent sont donc loin d'être dépourvus de signification.

(11) *Ibid.*, tome 21 (Paris, 1873) : 2e section, tableau 4.

(12) *Ibid.*, 2e section, tableau 7, 38° à 40°.

(13) Alsace-Lorraine déduite (son rattachement à l'Allemagne fait apparaître la place tenue par le protestantisme, principalement luthérien, et le judaïsme dans cette région).

(14) *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris, Les éditions ouvrières, 1954, p. 24. Le même auteur évalue le nombre des protestants à 800.000 ; celui des israélites à 250.000.

Restent les 2,5% : il a semblé à M. Léonard qu'ils devaient permettre d'établir une carte de la France non catholique. Il a donc entrepris de faire dépouiller par ses étudiants des Hautes Etudes les recensements de 1851. En 1951, le travail avait été accompli pour une ou deux provinces (15), et il se continue depuis (16). Malheureusement il se heurte à une difficulté souvent insurmontable. La *Statistique de la France* n'a publié que des tableaux récapitulatifs par départements ou, au mieux, par arrondissements. Une recherche obligeait à remonter aux « feuilles nominatives » de recensement, où les renseignements sur la confession religieuse se trouvent non seulement ramenés à l'échelle locale mais aussi associés à d'autres sur la situation familiale, sociale et professionnelle des individus. Or elles ne sont pas toutes également accessibles : si le Rhône les a conservées méticuleusement et si en Eure-et-Loir elles sont restées à la garde des municipalités, en revanche il ne manque pas de départements, le Nord par exemple, qui ont profité d'une autorisation ministérielle pour détruire ces feuilles, tandis que celles de la Seine disparaissaient dans les incendies de 1871.

En attendant que M. Léonard publie le résultat de ses recherches, l'analyse des statistiques concernant les cultes non spécifiés ou les individus dont le culte n'a pu être connu permet, même à l'échelle nationale, un certain nombre de constatations. Tout d'abord, les chiffres obtenus sont dérisoires. Dans la première de ces catégories, de 26.348 en 1851, ils tombent à 1.295 dix ans après : la différence, en réalité, se retrouve parmi les « protestants libres » dont il n'était pas fait mention la première fois, et qui marquent d'ailleurs une nette progression (en Gironde, ils sont plus nombreux que calvinistes et luthériens réunis). En 1872, le cap des 3.000 est juste passé. Or il s'agit d'une somme d'éléments assez hétéroclites : quelques personnes qui ne veulent se dire ni sans culte, ni de culte reconnu, quelques bouddhistes et mahométans, enfin quelques sectes localisées. Parmi celles-ci, par exemple, on trouve une soixantaine de personnes qui se réclament de la Petite Eglise dans le Vaucluse ; dans la Loire, à Saint-Jean-Bonnefonds, une secte fondée en 1793 par un certain Drevet a été rétablie en 1846 par un maçon nommé Digonnet : 260 en 1851, 206 en 1861, 1 en 1872 ; aux yeux de l'Administration ce sont des béguins ralliés à une sorte de mormonisme. En revanche en Gironde, cette catégorie qui n'était pas représentée en 1866 s'élève brusquement à 729 en 1872.

La présence de ces chiffres dans les colonnes de recensement est significative, de même que ceux qui concernent les « protestants libres ». Mais pour les interpréter correctement, il importe de se reporter aux feuilles nominatives et, en tous cas, à l'histoire locale. En revanche leur absence ne prouve rien, sinon que les intéressés n'ont pas cru devoir manifester leur différenciation : c'est le cas fréquemment chez les fidèles de la Petite Eglise qu'on ne trouve pas là où l'on s'y attendrait parce

(15) *Villes et Campagnes*, p. 299.

(16) Ecole Pratique des Hautes Etudes, section des Sciences religieuses, *Annuaire* 1955-1956, p. 84.

qu'ils se sont déclarés simplement catholiques. Les phénomènes de résistance et de dissidence tendent ainsi — statistiquement — à se fondre dans les grandes catégories reconnues : le calvinisme bénéficiant vraisemblablement d'un apport soit de catholiques réticents soit de protestants libres, le catholicisme étant le refuge de tous ceux qui ne veulent pas se singulariser, et le « protestantisme libre » s'enrichissant d'éléments libres mais assez peu protestants. Reste à expliquer les exceptions.

La profession de non-culte, si l'on peut dire, est marquée par le même phénomène. En 1851, dans les villes, Dieppe et Troyes apparaissent en tête de l'opposition avec respectivement 115 et 94 réfractaires, mais on ne trouve personne dans cette catégorie à Paris, à Lyon et à Marseille. En 1861, au contraire, on y voit dix départements ayant une grosse ville industrielle, Bordeaux et Mulhouse en tête, ainsi que, curieusement, la Vendée. En 1866, apparaissent Bayonne et Saint-Etienne. En 1872, compte tenu de l'amputation du territoire, l'instauration de la République fait presque quadrupler ce chiffre, qui progresse particulièrement dans le Var, la Loire et les Alpes-Maritimes, tandis que, dans les Pyrénées-Orientales, il passe brusquement de 3 à 5.396. Dans la Seine, l'évolution est encore plus significative : 0 en 1851, 693 en 1861, 5.304 en 1866, 28.384 en 1872, soit plus du tiers du chiffre donné pour l'ensemble de la France. Le nouveau régime apparaît ainsi comme ayant relâché la pression sociale qui s'exerçait dans le domaine religieux, bien que cette action ne se révèle encore qu'au sein d'une minorité.

Les recensements officiels « selon les cultes », dont nous venons de donner une rapide idée, sont donc une source utile pour connaître la France religieuse du XIX^e^ siècle. Leur intérêt limité — par suite des déficiences de questionnaire, de la destruction partielle des archives et de l'infléchissement de certaines réponses — ne doit pas les faire négliger. Cette source de documentation est ajourd'hui tarie. Les Eglises doivent-elles — et les sociologues avec elles — demander au gouvernement d'y pourvoir (17) ? Il est caractéristique de l'esprit public en France qu'on n'aime guère voir l'autorité se mêler de ces choses, et il est à craindre qu'on y voie plus de passion politique que de préoccupation scientifique.

En tout état de cause, quel que soit le sens de cette répugnance, et à supposer qu'on la surmonte ou qu'on passe outre, il resterait à ne pas méconnaître les difficultés d'ordre technique inséparables de l'entreprise. En outre, l'instrumentation d'un recensement reste nécessairement assez grossière : c'est au-delà des résultats ainsi obtenus que se posent, en ce domaine, les questions intéressantes.

Emile POULAT.
Centre d'Etudes Sociologiques (*C.N.R.S.*).

(17) Selon la suggestion de M. Léonard : *Villes et Campagnes*, p. 299.

II

CATHOLICISME FRANÇAIS CONTEMPORAIN
VARIÉTÉ ET LIMITES DE SES DÉNOMBREMENTS*

CETTE communication n'entend pas brosser un tableau de l'ensemble des recherches de langue française dans le domaine général de la sociologie des religions ni même dans le domaine plus spécifique de la sociologie du ou des christianismes (1).

Se référant au domaine spécifiquement et triplement délimité : 1) du catholicisme ; 2) français ; 3) contemporain, elle ne prétend même pas énumérer ou décrire *toutes* les recherches relevant directement ou indirectement de ce domaine (2). On voudrait ici simplement relever, analyser, et si possible synthétiser les *réponses* susceptibles d'être fournies par la vague de dénombrement des 25 dernières années, paroissiens, cantonaux ou diocésains, à la *question* d'une éventuelle mesure globale de la population française contemporaine.

Encore faut-il préciser de quel type de mesure il s'agit ici. Généralement et approximativement en effet 4 types de mesures sont actuellement susceptibles de se présenter :

1) Les rubriques prévues à cet effet dans les *recensements nationaux*. Cette opération, réalisée au XIX^e siècle en France (3) et au XX^e siècle dans d'assez nombreux pays, n'a plus cours dans notre pays.

2) Les *recensements dénominationnels* entrepris à un échelon national sur une base statistique systématique et pour leur propre compte par des

---

* Communication présentée à la réunion consacrée à la sociologie des religions dans le cadre du Congrès International de Sociologie (Amsterdam, août 1956).

(1) Ces recherches, dans la mesure où elles ont donné lieu à publication, ont d'ailleurs généralement été fichées in : « Sociologie des religions », numéro spécial de *La Sociologie contemporaine*, 1956, n° 1, UNESCO.

(2) Cf. sur ce sujet les différentes annexes de G. Le Bras in : *Etudes de Sociologie Religieuse.*

(3) Cf. E. Poulat, *supr.*, p. 000.

ensembles dénominationnels divers (églises, confessions, dénominations, « sectes »). La série du *Kirchliches Handbuch* pour le catholicisme et celle du *Year Book of American Churches* pour un protestantisme interdénominationnel en fournissent de bons échantillons. La France n'offre également là aucune tentative comparable.

3) Les évaluations par *sondage*, procédure rapide, permettant l'utilisation d'un questionnaire souvent complexe et détaillé sur un échantillonnage que des précautions mathématiques et psychologiques s'efforcent de rendre représentatif. Ce type de mesure a été représenté en France principalement par l'enquête que mena en 1952 l'Institut français de l'opinion publique (4).

4) Le quatrième type de mesure est celui dont il s'agit ici. Il consiste en un inventaire semi-standardisé, semi-dispersé portant sur des relevés à la fois de comportement et de situations, pour tendre, de proche en proche, sur une échelle paroissiale, cantonale, diocésaine, voire interdiocésaine, à mettre en corrélation des éléments de stratification sociale (généralement âges, sexes et statuts socio-professionnels) et des éléments de différenciation proprement religieuse (empruntés selon la classification de G. Le Bras au rythme de la pratique extérieure (ou de la non-pratique) : détachés, saisonniers, réguliers, fervents).

En fait ce genre de dénombrement a connu en France un essor certainement incomparable. On n'entend pas ici en dresser la nomenclature (5). Mais dans le cadre de cette confrontation internationale, il semble indiqué d'en esquisser un bilan en quelque sorte comptable, permettant d'évaluer le volume et la signification des recherches effectuées. Ce sera en même temps souligner l'originalité de cette initiative française et en pressentir les limites ou les difficultés. La conclusion proposée sera que ces difficultés sont doubles : d'une part les méthodes employées pour les enquêtes présentent des dispersions et des faiblesses qui deviennent très nettes dès que l'on se place à un point de vue rétrospectif ; d'autre part, l'accumulation des chiffres et des renseignements de toute sorte nous permet de

---

(4) Menée du 30 août au 6 septembre 1952, cette enquête a fait l'objet de plusieurs articles et brochures. Georges Rotvand en présenta les résultats sous le titre « La vérité sur la pratique et les sentiments religieux des Français » dans *Réalités*, novembre 1952, pp. 36-44. Les éléments de la polémique qui s'ensuivit et les résultats détaillés de l'enquête furent réunis ultérieurement en brochure : *La France est-elle encore catholique* ? sur-titré : « Les Français ont la parole », avertissement de Jean Stoetzel, Paris, Les Presses d'aujourd'hui, s.d., collection Réalités. Fernand Boulard formula des critiques basées sur les enquêtes diocésaines réalisées avec le concours des curés, voir : F. Boulard : « L'enquête sur la pratique religieuse de « Réalités », *Cahiers du Clergé rural*, janvier 1953, pp. 41-44, et « La France est-elle un pays de mission ? », *Cahiers du clergé rural*, mars 1953, pp. 97-98 (article qui complète le précédent).

Il y a eu antérieurement en France d'autres enquêtes par sondage sur des problèmes analogues. Voir, par exemple, « L'assiduité religieuse », *Sondages*, 16 avril 1946, p. 106 ; « Une enquête internationale, la religion dans le monde », *Sondages*, 1er février 1948, pp. 31-33 ; « Les fêtes », *Sondages*, 1er février 1949, pp. 1-12.

(5) Voir : Gabriel Le Bras, *Etudes de Sociologie Religieuse*, t. II, Paris, P.U.F., 1956. Annexe III : « Nomenclature des enquêtes sur la pratique urbaine en France », pp. 482 sq., et annexe IV : « Développements récents de la sociologie du catholicisme en France et dans le monde », pp. 745 sq.

mieux repérer les secteurs sur lesquels l'avancée de la découverte a été la moins rapide, le principal de ces secteurs étant celui de la recherche des causes (6).

En outre ne sont pas indiquées dans ce bilan les enquêtes qui ont cherché soit à formuler un « contact global » avec une région, soit à analyser profondément les facteurs sociologiques en jeu dans une localité ou un secteur. Seuls sont retenus les travaux cherchant à dénombrer les personnes répondant à divers critères d'appartenance, à travers les degrés de la pratique. Ils sont envisagés selon le dyptique qui préside à leur distribution : la France rurale, la France urbaine.

La France rurale

De la collaboration étroite établie entre Gabriel Le Bras et Fernand Boulard est sortie notamment une « Carte religieuse de la France rurale », éditée en 1947 et mise à jour depuis lors (7). Cette carte, très connue,

---

(6) On se bornera volontairement ici à évoquer les difficultés *méthodologiques* sans entrer dans le champ des difficultés proprement *épistémologiques* (Vg. la fameuse question de la mesure quantitative de la qualité ou de la vitalité religieuse) ni naturellement des difficultés — à notre avis beaucoup plus importantes — soulevées par les trois premiers types de procédure.

(7) Gabriel Le Bras lança l'idée d'enquêtes sur la pratique et de cartes donnant une vue d'ensemble des résultats (« Pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de France », *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 1931, nº xvii, pp. 425-449). Une campagne de recherches se développa progressivement, jalonnée notamment par les travaux d'Economie et Humanisme et par la publication, en 1945, des deux volumes de Fernand Boulard : *Problèmes missionnaires de la France rurale*, Paris, Editions du Cerf. La « Carte religieuse de la France rurale » fut publiée pour la première fois par les *Cahiers du Clergé rural* de novembre 1947. Une deuxième édition mise à jour a été faite en janvier 1952 (Paris, Les Cahiers du Clergé rural, 13, rue du Docteur-Roux, 15e arr.) dans le format 43 × 44 cm. Elle est reproduite en dépliant dans Gabriel Le Bras, *Etudes de Sociologie religieuse*, t. i, Paris, P.U.F., 1955, en face de l'annexe II, p. 325, et mise à jour pour avril-mai 1954 dans Fernand Boulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris, Les Editions Ouvrières, 1954, à la fin du volume. Dans sa forme initiale ou dans sa forme mise à jour, elle a été également reproduite par des ouvrages variés, par exemple : François Goguel, *Géographie des élections françaises de* 1870 *à* 1951, Paris, A. Colin, 1951, et par des périodiques comme *Population* (qui a fait des rapprochements avec la carte des taux de fécondité), *La Vie Catholique Illustrée*, *Les Cahiers Internationaux*, *Le Monde*, etc., certains de ces périodiques ayant d'ailleurs négligé de demander l'autorisation des auteurs de la carte.

Sur les méthodes employées pour le dépouillement des enquêtes rurales et pour l'établissement de la carte, on trouve de nombreux éléments dans les ouvrages précités. Des indications précieuses ont été présentées en outre dans une série d'articles de Fernand Boulard, publiés par les *Cahiers du Clergé rural* sous la rubrique : « La pratique religieuse » ; ce sont, par ordre chronologique : « Les enseignements d'une statistique par âge » (novembre 1947, pp. 423-425), « Ce que peut révéler une statistique par groupe de professions » (mai 1948, pp. 229-233), « Une statistique par âge » (octobre 1948, pp. 363-364), « Une méthode de représentation graphique » (février 1950, pp. 69-76) ; l'auteur a également donné des notes synthétiques dans la même revue : « La carte religieuse de la France rurale » (juin-juillet 1952, pp. 248-250) et « Où en est la sociologie religieuse en France ? » (août-septembre 1953, pp. 323-332).

Sur les questionnaires utilisés, voir ci-dessous, note 10.

Pour des commentaires sur l'allure générale de la carte, on peut se reporter notamment à Gabriel Le Bras, « Description de la France catholique », *Nouvelle Revue Théologique*, sept.-oct. 1948, pp. 835-845.

constitue une sorte de synthèse des matériaux statistiques accumulés depuis 25 ans sur la pratique religieuse dans les campagnes françaises. Des réflexions méthodologiques sur cette carte sont donc de nature à nous fournir le point de départ d'un bilan.

La population atteinte

Quelles est la fraction de la population française dont l'étude a servi de base à l'établissement de la carte ? F. Boulard la définit ainsi : « Cette carte est (...) une carte rurale. Le premier soin a donc été d'en éliminer les villes. En prenant le critère de 200 habitants au kilomètre carré, on a pu faire apparaître en taches noires les villes et leurs banlieues, ainsi Paris, Lyon ou Marseille, également les bassins miniers et les zones industrielles, comme les régions de Béthune, Lille ou Le Creusot. Les autres villes sont teintées conventionnellement comme la campagne qui les environne » (8).

Il ressort de ces indications que deux critères ont présidé à la définition des zones urbaines situées en principe hors du champ de l'investigation.

— Un critère de densité : zones urbaines comprenant plus de 200 habitants au km2. Ces zones sur la carte ont été teintées en noir. Le commentaire ne précise pas lui-même le nombre d'habitants qui s'y trouvent implantés. L'I.N.S.E.E. a simplement établi la liste des cantons entrant dans cette catégorie (tableau inédit), mais n'en a pas calculé la population.

— Un critère de taille : « Les autres villes », ajoute le commentaire de la carte, « sont teintées conventionnellement comme la campagne qui les environne ». Quelles sont ces « autres villes » ainsi « teintées conventionnellement » ? L'auteur, consulté oralement sur ce point, nous a précisé qu'on pouvait retenir comme critère une taille de population dépassant 3.000 habitants agglomérés. On verra plus loin que cet étiage correspond aux possibilités d'application des méthodes d'enquête qui ont servi à l'établissement des statistiques dont la carte entend établir la synthèse. Mais il est utile de noter que la population visée — celle des communes de *moins* de 3.000 habitants — n'atteindrait pas 19 millions et représenterait donc une minorité de la population française. Toutefois, nous verrons ci-dessous que la « représentativité » de cette carte déborde en fait largement cette limite. Ajoutons également que, par des procédures complexes et impossibles à généraliser, on est parvenu à obtenir des réponses complètes aux questionnaires du type « rural » (c'est-à-dire par des calculs faits directement par le clergé sur toute la population et non par une consultation auprès des messalisants) dans des paroisses allant jusqu'à 8.000 habitants.

(8) F. Boulard, *Premiers itinéraires*, op. cit., p. 20.

Ces considérations statistiques visent pour l'instant à éliminer deux difficultés : a) les procédures cartographiques un peu floues utilisées risqueraient peut-être d'induire à tort certains utilisateurs à voir dans le document que nous étudions une « carte complète de la pratique religieuse » (9) ; b) les enquêtes sur les villes ont été conduites par des méthodes hétérogènes à celle des campagnes, et devront être traitées à part.

On notera en particulier que les questionnaires mis au point par Fernand Boulard, « fiche A » et « fiche B » (10) ont été souvent utilisés par des curés de paroisses de petites villes. Mais on a procédé alors par des comptages (de chaises, d'unités monétaires à la quête, d'images distribuées, d'actes enregistrés, etc...) et on n'a pas répondu aux questions concernant l'âge ou les catégories socio-professionnelles. De cette façon, la méthode rencontre d'elle-même une limite naturelle d'application qui n'est pas définie a priori : on tire de la méthode tout ce qu'elle peut donner et c'est après coup qu'une « enquête sur les enquêtes » donnera des règles d'utilisation des résultats.

La variété des procédures

Quelles sont les méthodes d'enquêtes qui ont servi dans les campagnes? En partant des notes publiées par Fernand Boulard et des indications plus récentes qu'il a données oralement, on peut, en première approximation (11), ventiler les populations étudiées par les principales méthodes.

---

(9) F. Boulard, dans ses *Premiers itinéraires*, ouvr. cité, déclarait lui-même : « C'était la première fois qu'une nation au monde publiait sa carte *complète* de la pratique religieuse » (p. 14). Mais cette épithète (soulignée par nous) était évidemment à interpréter dans les limites du titre de la carte elle-même « Carte religieuse de la France *rurale* (souligné par nous). C'est-à-dire que la carte est « complète en ce sens que *tous les cantons* sont représentés, (mais non toute la population).

(10) En 1946, F. Boulard et G. Le Bras firent proposer à tous les diocèses, par le Secrétariat de l'épiscopat, un questionnaire minimum qui est connu sous le nom de « fiche A » ; la « fiche B » en est une version plus complète et ses auteurs continuent à l'améliorer en la rendant plus précise ; dans les deux cas, il s'agit d'une grille que le curé de chaque paroisse remplit en dénombrant les habitants et les diverses catégories de non-catholiques, puis, en distinguant les sexes, en comptant les catholiques, les pascalisants et les messalisants par tranches d'âge et par professions, enfin en relevant les nombres d'enfants baptisés, catéchisés ou faisant la communion solennelle. L'emploi de ces fiches s'est généralisé, parfois dans le cadre d'enquêtes comprenant également d'autres questionnaires permettant de repérer les facteurs sociaux et économiques locaux. De plus, la « fiche B » a complètement remplacé la « fiche A », ce qui correspond au fait que le clergé sait aujourd'hui utiliser des instruments plus complexes et donner des réponses qualitativement bien meilleures qu'il y a dix ans. Ce phénomène de formation sociologique du clergé — formation élémentaire mais massive — constitue en lui-même un effet fort intéressant des enquêtes, qui réagissent sur les enquêteurs et accroissent par là dans des proportions considérable le nombre de ceux qui prennent conscience des facteurs sociaux de la vie religieuse.

(11) Comme nous l'avons souligné tout à l'heure, les éléments qui servent de point de départ à notre calcul sont trop vagues pour que l'on puisse aboutir à des résultats plus précis qu'un ordre de grandeur. De plus, nous avons classé les enquêtes en cours comme si elles étaient terminées.

Les principales variables sont de date (avant 1940, après 1940) et de procédure :

a) questionnaire adressé au curé de la paroisse ;

b) classement typologique du doyenné par un observateur diocésain qualifié ou par les doyens ;

c) consultation directe d'une population messalisante.

On peut regrouper ces enquêtes en 4 types :

1) les enquêtes *postérieures à* 1940 et reposant sur un questionnaire *adressé* au curé de chaque paroisse (pratique religieuse par classes d'âges et par catégories socio-professionnelles) auraient touché plus de 60 % des populations rurales ;

2) c'est pour moins de 10 % des populations rurales que l'on doit se contenter d'enquêtes analogues plus anciennes (*antérieures à* 1940) ;

3) à défaut d'une enquête auprès des curés, on a classé les *doyennés* selon les catégories A, B, C (45 % au moins de pascalisants adultes ; conformisme saisonnier général ; au moins 20 % d'enfants non baptisés ou non catéchisés) ; ce classement a été établi dans chaque diocèse par des « observateurs qualifiés » appartenant à la hiérarchie. Cette méthode un peu rudimentaire aurait été utilisée pour au moins 30 % de la population rurale ;

4) enfin, une *consultation directe* auprès de tous ceux qui ont assisté à la messe un dimanche ordinaire déterminé a été effectuée dans l'ensemble du diocèse pour Paris, Versailles, Marseille, Nice et Châlons. Nous en parlerons tout à l'heure, car il s'agit surtout de zones fortement urbanisées ; mais il convient de préciser que, pour le diocèse de Versailles par exemple, on a près de 400.000 personnes domiciliées dans des communes de moins de 3.000 habitants.

Quant à la procédure de représentation cartographique, c'est là une question qui dépasse de beaucoup le problème de cette carte elle-même. En effet, sur ce point, les hétérogénéités et les imperfections traduisent dans une large mesure l'état de la recherche elle-même. La carte ne pouvait pas être plus précise que ses matériaux statistiques élaborés à partir d'observations en ordre dispersé. Et ses auteurs sont les premiers à encourager les requêtes que peut soulever un aussi monumental document. C'est dans cet esprit qu'on se permet d'énumérer ici quelques difficultés de la représentation cartographique.

1) Rappelons pour mémoire la solution mixte et trop peu parlante employée pour les villes. Il faut en trouver probablement la raison dans deux faits : d'une part, les zones à forte densité teintées en noir entreraient presque entièrement, selon la classification tripartite (A, B, C), dans la catégorie C des « pays de mission » (12) ; d'autre part, la grande

(12) C'est ce que déclare F. Boulard lui-même : « Les cantons classés en catégorie C, « pays de mission », sont au nombre de 110 sur un total de plus de 3.000. *Mais il faudrait ajouter à cette catégorie presque toutes les grandes villes* ». *Op. cit.*, p. 24 (souligné par nous).

masse de la population a été étudiée à travers la connaissance que le curé a de sa paroisse. La première remarque résoud le problème de la représentation des grandes villes à l'échelle de la carte ; la seconde implique que la précision des résultats décroît à mesure que l'on considère des paroisses plus peuplées. Ainsi, l'alignement conventionnel des teintes des villes moyennes correspond aux limites des possibilités de l'instrument d'investigation qui a seul permis de défricher massivement le domaine de la pratique religieuse dans les campagnes françaises. Certains estiment d'ailleurs que les petites villes (jusqu'à 30.000 ou même 50.000 habitants) présentent d'ordinaire des pourcentages de pratique analogues à ceux des campagnes environnantes. C'est l'une des principales raisons pour lesquelles on a pu développer massivement la sociographie religieuse rurale sans s'être attaché à définir très exactement les limites du monde « rural ».

2) Pour les religions autres que le catholicisme, le caractère rural des populations étudiées a fait écarter la représentation des israélites et des musulmans. Seul a été retenu le protestantisme ; mais le mode de représentation ne signale que les cantons comprenant plus de 500 protestants ruraux ; il s'agit en quelque sorte d'une densité administrative que l'on ne peut pas comparer directement aux proportions de catholiques pratiquants par rapport à l'ensemble de la population. De plus, il semble que le critère utilisé pour le dénombrement des protestants soit simplement la réponse des prêtres catholiques à la question : « Nombre de protestants (dans la paroisse) ? ». Or, on sait que la nature même des diverses dénominations du protestantisme français rend assez prudent devant un tel dénombrement (13).

3) Le choix du canton comme élément territorial de base pour la carte constitue un compromis entre la nécessité de descendre à un échelon inférieur au département (étant donné que les taux de pratique diffèrent souvent beaucoup à l'intérieur d'un même département) et de disposer cependant d'une carte lisible. De toute façon, dans les nombreux cas où l'on ne dispose pas de résultats précis pour l'ensemble d'un diocèse, paroisse par paroisse, il n'est pas possible actuellement de faire des évaluations sérieuses à une échelle plus fine que celle du canton. On notera toutefois qu'il existe une carte de la pratique religieuse belge par paroisses (éditée en 1952 par les Editions du Dimanche, à Mons) et, pour la France même, des cartes par paroisse pour certains diocèses (par exemple, Versailles, Séez, etc...) ou pour certaines zones.

4) Le choix des cadres typologiques (zones A, B et C) répond au souci de mettre en relief les zones où *l'évangélisation se trouve en des positions différentes* et qui réclament donc *des méthodes pastorales différentes* (14). On pourrait envisager d'autres critères. F. Boulard lui-même poursuit

(13) Cf. les remarques présentées sur ce sujet par E.G. Léonard dans sa propre communication, *infr.*, p. 39.

(14) F. Boulard, « La carte religieuse de la France rurale », *Cahiers du Clergé rural*, juin-juil. 1952, p. 250.

« l'établissement d'une carte par cantons, qui comporte 11 niveaux différents de pratique religieuse (de 0 à 100 %). Cette carte ne pourra être publiée — si elle l'est jamais — que lorsque *tous* les diocèses auront fait une enquête générale » (15). On retrouve encore là les limites imposées par l'état actuel des enquêtes réalisées. Mais l'intérêt de cette carte en préparation vient de ce qu'elle serait une *véritable carte de la pratique*, alors que la « *Carte religieuse de la France rurale* » reflète essentiellement des « positions différentes » en face de l'évangélisation. Cet exemple montre comment il faut tenir compte des préoccupations des enquêteurs, pour pouvoir situer leurs travaux sociographiques dans la perspective de la sociologie des religions.

Les villes

Comme il a été indiqué tout à l'heure, les paroisses à grosse population ne peuvent pas être étudiées avec précision à partir des seuls renseignements fournis par les curés. C'est pourquoi on a mis au point la méthode des consultations, utilisant un questionnaire distribué à tous ceux qui assistent à la messe un dimanche ordinaire sur le territoire de la paroisse. Inaugurée en 1950 par Jacques Petit (16), cette méthode a pris depuis cette date une grande extension.

Il est très difficile d'établir une liste complète des consultations dominicales réalisées en France depuis 6 ans. Nous avons recueilli des indications auprès de divers organismes compétents ; mais ces organismes, qui ont mis si volontiers leur documentation à notre disposition, ne centralisent eux-mêmes que des renseignements parfois fragmentaires et souvent limités par les exigences strictement pastorales qui président à leur collection. Il serait nécessaire, pour améliorer la collaboration entre ceux que leurs responsabilités orientent vers la pastorale et ceux qui font profession de recherche scientifique que « le Groupe de Sociologie des Religions » soit alimenté en documentation et en remarques critiques par tous ceux qui en ont la possibilité. De cette façon, la discussion s'élèverait bien au-dessus du niveau de ce bilan provisoire et apporterait une lumière nouvelle dans les travaux des uns et des autres.

Dans l'état actuel de nos informations, on peut dire que :

1) Les communes de plus de 3.000 et de moins de 30.000 habitants comprennent au total 11.098.710 h. ; celles qui ont fait l'objet d'une consultation dominicale comprendraient très approximativement près de 3.000.000 d'habitants ; toutefois, il ne s'agit pas seulement de la France « rurale » au sens de la carte de Fernand Boulard, car ces communes sont situées, pour leur presque totalité, dans la région parisienne, zone à forte densité de population qui a été entièrement couverte par une consultation

(15) *Ibid.*, pp. 250-251.

(16) Cf. Jacques Petit, « Structure sociale et vie religieuse d'une paroisse parisienne » (avant-propos et notes par François Isambert), *Archives de Sociologie des Religions*, n° 1, 1956, pp. 71-127.

dominicale simultanée dans la Seine et la Seine-et-Oise. Toutefois, nous savons que beaucoup d'enquêtes de ce type nous ont échappé ; maintes consultations dominicales dans des petites villes sont restées inaperçues des organismes sociologiques nationaux ; d'autres consultations ont pris place dans une enquête générale diocésaine ; ce dernier cas est de plus en plus fréquent pour les enquêtes récentes (comme dans le diocèse de Coutances) ou en cours (par exemple dans le diocèse de Poitiers) ; il y a là une nette évolution vers une articulation méthodique des enquêtes de type rural et des consultations dominicales urbaines dans le cadre d'une étude systématique à l'échelle du diocèse. Notons par ailleurs que les consultations isolées que nous avons repérées portent souvent sur des petites villes très industrialisées.

2) Les villes ayant entre 30.000 et 100.000 habitants comprennent au total presque 5 millions d'habitants ; les consultations dominicales auraient porté sur des paroisses dont la population totale s'élèverait à près de 3 millions d'habitants, soit plus de la moitié de l'ensemble de toutes les populations comprises dans cette tranche. Cependant, il faut noter ici encore l'appoint massif de la région parisienne, alors que la Seine et la Seine-et-Oise ne comprennent que le tiers des villes françaises ayant entre 30.000 et 100.000 habitants.

3) Pour les villes (17) ayant entre 100.000 et 200.000 habitants, soit au total environ 2 millions de personnes, nous avons connaissance de 8 villes ayant fait l'objet d'une consultation dominicale ; il faut ajouter 3 paroisses de Rouen et le bassin minier de Lens. Au total, les consultations correspondent à une population de plus de 1.250.000 personnes, soit la majeure partie des populations comprises dans cette tranche.

4) Les 8 villes de plus de 200.000 habitants (18), totalisant 5.127.831 personnes, ont toutes été touchées, ce qui représente un effort considérable.

Ajoutons qu'il se dessine une tendance à faire des consultations dominicales générales dans tout un diocèse, y compris dans les paroisses rurales. L'homogénéité de la méthode comporte certainement des avantages, mais on peut penser que, à la campagne, une enquête sérieuse auprès des curés donne plus de renseignements ; il est vrai que les deux procédures ne s'excluent pas. Pour la Seine et la Seine-et-Oise, où la consultation s'est faite le même jour, on a eu l'avantage de pouvoir « photographier » les déplacements des personnes qui assistent à la messe hors de leur paroisse. Marseille est un diocèse presque uniquement urbain. Nice est également un chef-lieu hypertrophié, mais avec des zones rurales. Enfin, Châlons est en grande partie un diocèse rural. On voit que, pour ces cinq diocèses où on a fait une consultation générale, la proportion des zones urbaines et des zones rurales varie dans une large mesure.

---

(17) Ce sont, par ordre de taille décroissante : *Lille*, *St-Etienne*, Toulon, Le Havre, *Nancy*, Rennes, *Reims*, *Rouen*, *Grenoble*, Clermont-Ferrand, Dijon, *Le Mans*, Brest, *Roubaix*, *Limoges*, Angers (les noms de celles qui ont été consultées sont soulignés) ; pour Rouen, il ne s'agit que de 3 paroisses seulement.

(18) *Paris*, *Marseille*, *Lyon*, *Toulouse*, *Bordeaux*, *Nice*, *Nantes*, *Strasbourg*.

On peut synthétiser ces résultats dans le tableau suivant :

Communes classées « urbaines »	Population totale (au recensement de 1954)	Population atteinte par une consultation dominicale*
de 3.000 à 30.000 habitants	11.098.710	3.000.000 environ
de 30.000 à 100.000 —	4.964.176	3.000.000 —
de 100.000 à 200.000 — (16 villes)	2.077.355	1.250.000 — **
de plus de 200.000 — (8 villes)	5.127.831	5.127.831 —
Total.....	23.268.072	12.400.000 environ

* Ces chiffres, faut-il le préciser, s'entendent, non de la population consultée lors de la consultation dominicale, mais de la population totale géographiquement implantée sur le territoire des paroisses ayant procédé à une telle consultation.

** Y compris le bassin minier de Lens (29 paroisses).

On arrive donc à un total approximatif qui dépasse 12 millions de personnes habitant les paroisses dans lesquelles on a procédé à une consultation dominicale ; répétons-le : il s'agit seulement d'un ordre de grandeur ; mais il est clair que c'est là un nombre assez élevé, qui indique à quelle vitesse la contagion a gagné une grande partie de la France.

Toutefois, là aussi, il est nécessaire de souligner la grande dispersion des méthodes, non seulement dans la forme matérielle des questionnaires, mais aussi dans l'établissement des questions. Les définitions de base sont même loin d'être univoques, notamment pour les catégories socio-professionnelles. Dans ces conditions, il serait impossible, par exemple, d'établir avec certitude une carte de la pratique ouvrière pour l'ensemble de la France, bien que cette question ait souvent été au premier rang des préoccupations des enquêteurs à l'échelon local. De même, les limites des groupes d'âge n'ont pas été standardisés.

On remarquera également que les résultats des consultations paroissiales donnent des renseignements sur les personnes venues à la messe un dimanche déterminé, sans tenir compte des « excusés légitimes », ni même de ceux qui ont assisté à la messe ailleurs que dans l'aire de la consultation, alors que les enquêtes rurales concernent ceux qui y viennent habituellement ou périodiquement (pour les fêtes, par exemple), ou même elles font intervenir de préférence la proportion des baptisés, des catéchisés, des dévôts, des pascalisants surtout, etc...

Des méthodes applicables aussi bien à la ville qu'à la campagne — comme le dénombrement des nouveaux-nés et des baptisés à partir des statistiques officielles et des registres — sont connues et ont été expérimentées, mais elles n'ont pas encore reçu l'application extensive des procédures dont nous venons de faire le bilan. Le niveau de la recherche dans ce domaine est très bien illustré par la discussion qui s'est élevée autour de la proportion des Français non baptisés dans la religion catholique ; sur la foi de l'*Annuario Pontifico*, l'« Institut français d'opinion publique » avait avancé en 1952 le chiffre de 9 millions, soit 20% de la population totale. Par contre, sur la base d'extrapolations à partir des dénombrements effectivement réalisés, Fernand Boulard aboutit à un maximum de 2.750.000, y compris 1.300.000 Français d'ascendance non-catholique, soit 6% de la population. La différence est considérable, si l'on tient compte du fait que le baptême est un acte enregistré, dont l'existence dans chaque cas peut être tranchée sans équivoque par oui ou non, bien que des difficultés de dénombrement découlent de l'âge au baptême et de la non-identité de plus en plus fréquente entre la localité de naissance et la paroisse du baptême.

D'une façon générale, on voit surgir progressivement des questions méthodologiques de plus en plus nombreuses. Ainsi, selon les indications qui nous ont été fournies par Fernand Boulard, des pointages effectués avec soin dans trois villes du diocèse de Coutances (19) ont montré que le nombre des personnes allant « habituellement » à la messe du dimanche est largement supérieur (dans la proportion de 1,50 ou même 1,80 à 1) au nombre des assistants recensés par consultation dominicale. Cet écart traduit à la fois une différence de vocabulaire (on considère d'ordinaire que ceux qui vont à la messe deux ou trois fois par mois y vont « habituellement ») et un décalage dû aux moyens d'observation. Il semble d'ailleurs que, dans cette première évaluation, on ait sous-estimé le nombre de ceux qui étaient à la messe le jour de la consultation. On voit ce qui reste à faire pour rendre comparables les résultats des différentes méthodes d'enquêtes.

C'est pourquoi, même dans les secteurs où l'on applique des méthodes reposant sur des comptages précis en matière de pratique, bien des difficultés subsistent. La standardisation souhaitable ne progresse qu'à grand peine, notamment à cause de la diversité des préoccupations qui animent les promoteurs des enquêtes. Dans le circuit même des allégeances ecclésiastique , on rencontre, pour les paroisses rurales, à côté des fiches de Fernand Boulard, les questionnaires très complexes d'« Economie et Humanisme » qui visent surtout à établir une typologie des paroisses et qui ne sont pas destinés directement aux curés de campagne (lesquels sont parfois assez étonnés de se voir promus, sans préparation technique, au métier de sociologue), alors que d'autres organismes, comme le « Centre pastoral des missions à l'intérieur », se préoccupent surtout d'amener les

(19) Coutances, Valognes et quelques paroisses de Cherbourg.

groupes locaux de militants laïcs à prendre une conscience plus exacte des réalités religieuses de leur paroisse. Dans le domaine urbain, on assiste à un foisonnement de formules encore plus dispersées.

Dans l'état actuel des choses, il devient peut-être nécessaire de concevoir et de réaliser une *enquête sur les enquêtes*, et le présent bilan n'est au fond qu'une étude préliminaire destinée à préciser ce que celle-ci pourrait être. Un tel traitement sociologique des enquêtes réalisées à ce jour faciliterait le passage de la sociographie de la pratique du catholicisme à la sociologie des religions des Français (20).

Jacques Maitre.

Centre d'Etudes Sociologiques (*C.N.R.S.*).

(20) Un tableau des enquêtes rurales et urbaines sur l'appartenance au catholicisme a été dressé par J. Maître, diocèse par diocèse (avec références aux publications ayant éventuellement présentées les résultats), pour être annexé au présent article. Le manque de place nous oblige à réserver ce tableau pour la prochaine livraison des *Archives* (N.D.L.R.).

III

TRAVAUX DE SOCIOLOGIE RELIGIEUSE SUR LE PROTESTANTISME FRANÇAIS

LE corps social protestant, ou, comme l'on disait autrefois, le corps protestant, peut sembler une matière privilégiée pour les études de sociologie religieuse. Son peu d'importance numérique (800.000 membres au plus), sa répartition en noyaux bien délimités, l'importance qu'y ont des milieux cultivés en possession de papiers de famille et l'abondance des travaux historiques sur la Réforme française à travers les siècles promettent, à première vue, des recherches faciles et d'un rendement assuré. Il paraît naturel et aisé de suivre l'exemple donné, pour la recherche des renseignements statistiques, par certains organismes protestants de l'étranger, tel le *Kirchenstatistisches Amt* de l'*Evangelische Kirche in Deutschland* (*EKD*) (Hanovre), qui publie toute une foison de cartes, de diagrammes, de tableaux et de travaux séparés, et, périodiquement, un *Schnelldienst* d'une grande richesse (1). Les études classiques de M. Gabriel Le Bras fournissant un excellent modèle pour l'interprétation de données de cette sorte, on peut croire, lorsqu'on n'a pas essayé de ces recherches, qu'il suffit, pour les mener à bien en ce qui concerne le protestantisme français, de constituer une équipe et de la faire travailler sur des patrons façon « coupé-bâti ».

Des difficultés, de fait et de droit, s'y opposent et expliquent, avec le petit nombre des études en question, la nécessité d'user, provisoirement, d'une technique un peu différente. J'ai indiqué avec quelque détail ces difficultés dans une communication à la deuxième Semaine sociologique du Centre d'Etudes Sociologiques de Paris (*Villes et campagnes*, Paris, 1953, p. 296-303) et, plus brièvement, dans quelques autres travaux (2).

---

(1) Citons aussi les belles cartes et les statistiques du *Centraal Bureau voor de Statistiek* (12e *Volkstelling, annex woningstelling* 31 *Mei* 1947. Serie B, deel 5 : *Kerkelijke gezindten*. 's Gravenhage, 1950).

(2) *Histoire du Protestantisme* (« Que sais-je ? », 1950, 2e éd., 1956) ; *Le Protestant français* (1953, 2e éd., 1955) et réponse (*Le Monde*, 9 juin 1954) à un compte-rendu de ce livre, par M. Roger Mehl (même journal, 21 mai 1954).

Difficultés de fait

La plupart des protestantismes étrangers bénéficient, pour l'étude sociologique de leur situation, de recensements « à colonne confessionnelle », auxquels s'ajoutent, pour certains d'entre eux, les données de l'« impôt ecclésiastique », qui permettent, notamment, de chiffrer l'importance des entrées et des sorties de fidèles se rattachant à une confession ou la quittant. De plus, leurs Eglises, fortement organisées, ont souvent, telle l'E.K.D. dont il a été question, un organisme chargé de la statistique et bien outillé pour l'établir.

En France, les indications de caractère confessionnel ont disparu de nos recensements depuis le début de la Troisième République. Pour avoir entrepris avec mes étudiants un Tableau de la France non-catholique d'après le dénombrement de 1851 (3) je regrette cette disparition ; mais, pour avoir rempli les feuilles de recensements « confessionnels » dans l'Italie fasciste et au Brésil, je sais les fantaisies de tels documents, où des autorités locales mal disposées peuvent atténuer le nombre des dissidents, où ceux-ci se livrent à des crises de scrupule ecclésiastique, et où toute une masse d'indifférents s'inscrit « évangélique » lorsque cette mention comporte moins d'inconvénients que « sans religion » et rejoint l'Eglise traditionnelle lorsque le gouvernement s'en fait le champion. Quant aux dénombrements d'origine ecclésiastique, je ne me fie guère à eux : leurs chiffres en étaient souvent exagérés dans la période concordataire, lorsqu'il fallait obtenir la création de postes pastoraux ; par la suite, une tendance contraire a pu être créée par le souci de diminuer la « cible » des contributions paroissiales aux finances des organismes centraux de l'Eglise, contributions calculées d'après le nombre des fidèles ; enfin les pasteurs, surchargés de travail, ont fréquemment jugé secondaires la tenue et la rédaction des tableaux qui leur étaient demandés. Même imprécision pour l'effectif des participants au culte et des communiants, où les pasteurs les mieux disposés ne bénéficient pas de moyens de contrôle aussi simples que le compte soigneusement tenu des hosties.

Difficultés de caractère théorique.

Elles sont plus graves, et tiennent à la notion même que la plupart des protestants, du moins en France, ont de l'Eglise. Qu'ils s'en rendent compte ou non, ils opposent à la conception institutionnelle du catholicisme, et à ses actes cultuels obligatoires, un individualisme religieux qui leur permet d'appartenir à la fois à deux groupements, ou de n'adhérer à aucun, et où la foi n'a pas nécessairement de manifestations dénombrables.

(3) Ce dépouillement, qui a déjà porté sur une grande partie des départements méridionaux et sur quelques autres, est en cours. Il ne pourra être aussi complet que je l'aurais voulu, les feuilles nominatives ayant disparu, dans beaucoup de dépôts, du fait de la Commune, des guerres et d'une circulaire les comprenant au nombre des « papiers inutiles ».

Il m'est arrivé de signaler que le *World Christian Year-book* (Londres, 1949) signalait plus de Suédois protestants que de Suédois vivants, beaucoup de membres des petites « dénominations » n'étant pas sortis officiellement de l'Eglise nationale, luthérienne, et étant ainsi comptés en double. Des 178 enfants que les Eglises méthodistes françaises dénombraient en 1950 dans leurs Ecoles du dimanche, un bon nombre suivait aussi l'Ecole du dimanche du temple réformé, et leurs parents, s'ils avaient quelque zèle, versaient cotisation aux deux trésoriers : on voit par là que l'exiguïté du phénomène n'en rend pas l'étude plus facile ni plus sûre.

Le problème des « non-rattachés » présente un problème d'une tout autre gravité. A compter les protestants, encore faudrait-il savoir où l'on établira la limite. La définition du « membre d'Eglise » est une de ces questions créées pour le bonheur des théologiens, et que toutes les Unions d'Eglises portent au programme de leurs synodes, sans jamais y trouver une solution satisfaisante. On peut être protestant sans participer à des exercices cultuels ou même adhérer à un groupement : les pasteurs et leurs ouailles plus « fidèles » en douteront ; mais le pasteur suivant, qui voit s'inscrire quelques-uns de ces non-adhérents de la veille est bien obligé de tenir compte de cette marge, parfois considérable, assez du moins pour fausser tous les calculs.

Dans la pratique, les statistiques ecclésiastiques les mieux faites ne portent que sur les « membres d'Eglise » régulièrement inscrits. Pour passer, par exemple, du chiffre des membres de l'Eglise Réformée de France d'une localité à celui des protestants de cette localité, il faudra y ajouter les effectifs souvent difficiles à connaître des petites dénominations, supprimer les doublets et ajouter les habitants d'origine et de parenté protestantes, et dont le rattachement à tel ou tel groupement est toujours possible. La tâche, on s'en doute, n'est pas facile, et la division, valable pour le catholicisme, en pratiquants, saisonniers et indifférents s'avère ici inadaptée.

Ce qui a été fait et ce qui est en train.

La revue en sera brève.

L'excellent historien que fut le pasteur Charles Bost a publié, en 1923 (Paris, Librairie Fischbacher) une *Carte de la France protestante*, toujours utile ; voir le commentaire qu'il en a donné : « La carte du protestantisme français » dans la *Revue de théologie* de Lausanne (1924).

M. le pasteur Lestringant a caractérisé la dispersion actuelle du protestantisme, qui abandonne ses vieilles « réserves » pour se répandre dans toute la France, dans deux *Cahiers de l'évangélisation* : en 1929, *L'heure décisive pour nos Eglises* (2e éd., 1936) ; en 1931, *L'indifférence religieuse et la dispersion des protestants*. On verra également son chapitre « Géographie du protestantisme », dans l'ouvrage collectif *Protestantisme français* (Paris, 1945). Cet ouvrage est particulièrement précieux par une remarquable contribution de M. André Siegfried « Le groupe protestant

cévenol », auquel les sociologues devront avoir recours en premier lieu, les vues parfaitement informées et significatives de l'auteur n'étant obscurcies par aucun parti-pris ecclésiastique. Nous avons essayé de rester dans cet esprit et de nous rapprocher de ce niveau dans *Le protestant français*, déjà cité : on y trouvera une carte, qui met à jour celle de Charles Bost (4), des statistiques, des pyramides d'âges.

Ces dernières sont empruntées à M. le pasteur J. Pellegrin, en particulier à sa brochure *L'Église de Marseille. Quelques problèmes d'une communauté évangélique de grande ville* (Marseille, 1947), excellent exemple d'un genre de monographie qui pourrait être facilement pratiqué. Le Rapport de M. le pasteur Paul Conord sur la statistique de l'Eglise Réformée de France présenté au Synode national de 1951, dans les *Actes* de ce Synode (1951), donne des références et des remarques intéressantes pour l'époque présente. Un étudiant de la Faculté des Lettres de Grenoble, M. Pierre Bolle, a pris la suite de M. Pellegrin dans de très bons articles sur l'Eglise réformée de sa ville (« Visage de notre paroisse » numéros de novembre et décembre 1955 et de janvier 1956 du bulletin régional *Notre chemin*) : pyramide d'âges, tableaux de répartition sociale, courbes d'actes pastoraux. La méthode américaine d'enquête par questionnaire ronéotypé me semble à déconseiller, comme inefficace et indiscrète (les fidèles sont prompts à s'effaroucher) : nous ne connaissons pas le résultat du travail d'un étudiant de l'Institut d'Etudes Politiques, M. Beck, qui l'a pratiquée en ce qui concerne la paroisse parisienne de l'Oratoire du Louvre.

Sur un plan plus vaste que la paroisse, M. Pierre Poujol, consacrant un article du *Christianisme social* (novembre 1953) aux chapitres sociologiques de mon *Protestant français*, y a ajouté de très utiles compléments. Le même service m'a été rendu, et aussi aux lecteurs, par les comptes-rendus, qui sont de véritables études, de M. Henri Desroche (*Revue de l'Histoire des religions*, avril-juin 1954) et de M. Paul Leuilliot (*Année sociologique*, 1955). Un très intéressant article de M. André Sauvageot sur « Les origines sociales de la magistrature » paru dans *Le Pouvoir judiciaire* (octobre 1954) a donné l'origine sociale des étudiants des Facultés de théologie protestante dans un tableau qui comportait aussi celle de la Magistrature, des étudiants de l'Université et des élèves de l'Ecole Nationale d'Administration, de l'Ecole Spéciale Militaire et de l'Ecole Polytechnique. J'ai entrepris moi-même un répertoire des protestants français des XIX^{e} et XX^{e} siècles (d'après les listes de pasteurs et d'« anciens », les listes de cotisations d'œuvres, certaines très détaillées, etc...) : déjà riche de quelques 10.000 fiches, il me permettra prochainement une étude sur *La contexture familiale du protestantisme français*. L'examen détaillé de ses déplacements est très difficile à faire : on n'a pas chez nous l'équivalent de ces « lettres de transfert » délivrées, au Brésil, aux fidèles qui quittent une communauté, et sur le vu desquelles ils sont reçus dans

(4) Voir également des « cartons », par régions ou organisations ecclésiastiques, dans *La France Protestante*, annuaire publié par la Fédération Protestante de France.

leur nouvelle paroisse. Un étudiant de la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg, M. Cabanis, prépare cependant une thèse de baccalauréat sur l'exode des membres de quelques Eglises des Cévennes.

Orientation désirable de nouveaux travaux

Il est à souhaiter que ces travaux de statistique et de sociographie se développent. Cependant cette cueillette de données ne fournira jamais un matériel sûr bien important, pour les raisons déjà dites. Les voies d'avenir de la sociologie protestante en France me semblent ailleurs, du fait de ces limitations, je veux dire dans la sociologie historique et la sociologie psychologique (ou démo-psychologie, ou psychologie collective). Dans un pays comme le nôtre, le protestantisme est profondément produit social du passé ; d'autre part, la fidélité qu'il demande particulièrement à ses membres, comme religion minoritaire, y donne une place de première importance aux décisions et comportements individuels, plus ou moins conditionnés par le milieu.

L'histoire sociale du protestantisme français, base la plus sûre de sa sociologie religieuse, trouve d'excellents précédents dans le grand travail d'O. Douen sur *La révocation de l'Edit de Nantes à Paris* (1894, 3 vol.), dans les livres de Jacques Pannier sur *L'Eglise réformée de Paris sous Henri IV* (1911) et *sous Louis XIII* (1932, 2 vol.), dans *Les prédicants protestants des Cévennes et du Bas-Languedoc*, 1684-1700, de Charles Bost (Paris, 1912, 2 vol.) (5). Elle tient une place considérable dans la remarquable *Histoire de Privas* de M. Elie Reynier (Aubenas, 1941-1946, 3 vol.) et dans le gros ouvrage de M. le pasteur Samuel Mours sur *Le protestantisme en Vivarais et en Velay* (Valence, 1949). Nous lui avons consacré une bonne partie de notre *Protestant français*, et avons eu le plaisir d'organiser en volume, en les complétant, les articles d'histoire sociale de notre prédécesseur à Aix, le regretté doyen V.L. Bourrilly, sur *Les protestants de Provence aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles* (Aix, 1955). La sociologie historique protestante tient une grande place dans la belle thèse de doctorat que M. Daniel Ligou vient de présenter à la Faculté de Toulouse, sur Montauban au XVIII^e^ siècle. Elle trouvera un modèle dans la thèse préparée pour la même Faculté par une sociologue britannique, Mrs Cunnack-Wemyss, sur l'éclatement et l'ouverture au monde moderne d'un « isolat » protestant séculairement refermé sur lui-même, celui du Mas d'Azil (Ariège) : plusieurs années de séjour dans cette localité lui permettent d'ajouter à l'exploitation des archives consistoriales, notariales et autres, cette compréhension des gens, des situations et des

(5) J'ai essayé dans mon *Histoire ecclésiastique des réformés français au XVIII^e^ siècle* (1940) d'interpréter par leurs origines et leurs psychologies sociales le comportement différent des diverses classes protestantes devant la persécution.

problèmes, à base de conversations et de commerce quotidien, que des méthodes trop expéditives ne donneront jamais (6).

Nous voilà au plus délicat. Plus que toute autre, la sociologie religieuse du protestantisme français doit être à base psychologique. Elle consiste avant tout à comprendre un type, ou des types d'homme. Je m'y suis efforcé dans *Le Protestant français*, après l'avoir tenté dans mon *Protestantismo brasileiro. Estudo de eclesiologia e de sociologia religiosa* (huit articles de la *Revista de Historia* de S. Paulo, 1951-1952) (7). La comparaison de l'exemple étranger (également étudié dans *Formation d'une société protestante au Brésil*, t. I de l'*Eventail de l'histoire vivante* dédié à Lucien Febvre, 1953) et de l'exemple français m'a permis un article « Protestant français et protestant brésilien », dans la *Revue de Psychologie des peuples* (1953) (8).

Au total, on pourra me reprocher de ne sentir vraiment le social que dans la succession des temps, dans l'histoire, et, pour le présent, de tendre à le réduire à l'individuel. C'est, je crois, une attitude très protestante, au moins en France : elle contribue à rendre compte des conditions et des limitations de la sociologie protestante française (9).

Emile G. Léonard,

Professeur de l'histoire de la Réforme et du protestantisme à l'Ecole des Hautes Etudes.

---

(6) Quoique traitant surtout, pour l'époque présente, de sociologie électorale, le bon livre de M. Stuart R. Schram, *Protestantism and Politics in France* (Alençon, 1954), est une contribution importante à nos études.

(7) Des parties en ont été publiées en français : *L'Eglise presbytérienne au Brésil et ses expériences ecclésiastiques* (Aix, 1949) et *L'illuminisme dans un protestantisme de constitution récente (Brésil)* (*Revue de l'Histoire des religions*, 1952, et Bibl. Ec. Hautes Etudes, Sciences religieuses, t. LXV).

(8) Voir aussi « Le « bon » protestant », *Christianisme social*, novembre 1953.

(9) Au moment de corriger les épreuves de cette note un exemple caractéristique s'offre à moi de la difficulté qu'il y a à s'entendre sur les bases même de la sociologie protestante. Un compte-rendu des *Etudes de Sociologie religieuse* de M. Le Bras, dans le *Bulletin d'information* de l'Eglise Réformée de France (décembre 1956), conteste un détail de ma carte du *Protestant Français* reproduite au t. Ier des *Etudes* : « Les hachures couvrant certain arrondissement lui attribuent au minimum douze (*corr. dix*) communautés. Or les rapports paroissiaux ne nous donnent l'indication que de sept endroits où se célèbre le culte, et surtout ne recensent qu'une population totale d'à peu près quinze cents âmes. Par ailleurs cet ensemble est réparti en deux postes de pasteur comptant chacun deux Associations cultuelles ». Il s'agit ici de rapports et de pasteurs de la seule E.R.F. : or je comptais les communautés de toutes les formations religieuses protestantes ayant un « culte » régulier dans cet arrondissement. Telle petite ville du Gard qui ne représente pour l'E.R.F. qu'un poste pastoral compte aussi pour moi cinq autres groupements organisés (réformé évangélique, libriste, méthodiste, darbyste, salutiste, et je passe les hinschistes, qui n'y ont plus que des réunions de famille). Il est vrai que j'ai vu un pasteur oublier les luthériens dans le chiffre total des protestants français.

Les thèses de doctorat de M. Michel Billerey (*Protestantisme et catholicisme dans le Pays de Montbéliard de la Réforme à* 1914) et de M. Jean Séguy (*Les mennonites français*) comprendront naturellement une forte partie de sociologie religieuse.

IV

APPROCHES DU NON-CONFORMISME FRANÇAIS

POPULATION catholique et population « protestante » on le sait ne suffisent pas à épuiser la démographie religieuse française. Les experts de l'une et de l'autre de ces populations ont tenu eux-mêmes à le souligner. Dans son cadre de référence quadriparti devenu maintenant classique, G. Le Bras aménageait, sous une terminologie d'ailleurs variée (1), ce qui pourrait être considéré comme la forme *absentéiste* d'un non-conformisme catholique. Et E.G. Léonard de son côté est souvent revenu, à partir de sa distinction entre les églises *multitudinistes* et les églises de *professants*, sur ce qu'il se refuse à dénommer « sectes », et qu'il tend à considérer comme une forme *radicale* du non-conformisme protestant (2).

En fait, et pour des raisons diverses, ces catégories classificatoires n'ont pas conduit à des dénombrements d'une population non-conformiste. Le schéma quadriparti proposé pour le catholicisme n'a été utilisé comme tel ni dans les procédures d'enquête « rurale » (classement *triparti* de *pays*) ni dans les procédures d'enquête « urbaine » (évaluation de la seule population des « messalisants »). Quant à la classification bipartite, proposée pour le protestantisme, elle s'est heurtée d'une part à quelques objections théoriques (3) mais peut-être surtout — on y reviendra plus loin — au fait que la population française, au contraire de celle de l'Angleterre et des Etats-Unis par exemple, ne présente pas un éventail particulièrement riche de ces « left wingers » appréciés ou réprouvés, selon les observateurs, comme des protestantismes du second degré.

---

(1) « Etrangers à la vie religieuse », « dissidents », « détachés », « déliés ». Tableau récapitulatif de cette terminologie : « Domaine et Méthodes de la Sociologie religieuse dans l'œuvre de G. Le Bras » in *Revue d'histoire et de Philosophie religieuse*, 1954, 2, p. 139.

(2) Aux travaux connus de l'auteur, ajouter ses pertinentes « Remarques sur les Sectes » in *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes* (5e Section), 1955-1956, Paris, 1955, pp. 3 et ss.

(3) R. Mehl, in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1954, 3, p. 322.

En restant dans le cadre du ou des christianismes, délimité par ces premiers discernements, la brève note présente se propose seulement d'attirer l'attention sur trois approches du non-conformisme français, leurs caractéristiques, leurs limites, ou leurs éventuelles complémentarités, telles qu'elles se présentent dans la conjoncture littéraire récente. Ces trois approches sont :

1) Les monographies descriptives ou polémiques de « sectes » françaises contemporaines.

2) Les travaux de sociologie historique.

3) La détermination différentielle du non-conformisme par les enquêtes de pratique.

1. *Les « Sectes » françaises et leurs monographies récentes.*

Coup sur coup, depuis cinq ans, 6 ouvrages au moins ont entrepris dans des optiques théologiques ou idéologiques variées d'attirer l'attention sur l'existence et la nature d'une population française non-conformiste constituée par ce que, malgré leurs propres réserves, et les objections rencontrées, les auteurs conviennent de nommer des « sectes » (4).

En consultant cette demi-douzaine d'études, on constatera qu'elles ne concordent pas dans leur nomenclature. Du moins leur plus ou moins grande unanimité peut être retenue comme un indice du plus ou moins grand empressement à définir tel ou tel groupe comme « secte chrétienne », dans une rédaction française attachée à atteindre une opinion publique religieusement moyenne. Les résultats inscrits dans le tableau ci-joint et complétés par quelques références sommaires, historiques, géographiques et statistiques, conduisent aux réflexions suivantes.

---

(4) Sans parler du texte historique plus général qui les a précédés (G. Welter. *Histoire des Sectes Chrétiennes*, Paris, Payot, 1950), et mis à part l'essai lexicologique de G. Isely. *Chrétiens Sectaires et Mécréants*, Paris-Genève, 1954, ces six ouvrages sont :

E. Hoff. *L'Eglise et les Sectes. Quelques dissidences religieuses de notre temps.* Paris, Société Centrale d'Evangélisation, 1951, 153 pp.

Chronique Sociale de France. *Sectes et Mouvements religieux. Essais de Sociologie religieuse.* N° spécial, nov.-déc. 1952, 467-582.

M. Collinon. *Faux Prophètes et Sectes d'aujourd'hui.* Coll. Présences, Paris, Plon, 1953, 280 pp.

M. B. Lavaud. *Sectes modernes et foi catholique.* Paris, Aubin, 1954, 296 pp.

H. C. Chéry. *L'offensive des Sectes.* Paris, Cerf, 1954, 503 pp.

Jean Seguy. *Les Sectes protestantes dans la France contemporaine*, Paris, Beauchesne, 1956, 296 pp.

Les deux derniers titres sont indubitablement les meilleurs. (Pour une analyse détaillée de l'ensemble cf. la note « Autour d'une sociologie dite des sectes » in Année Sociologique, sous presse).

« SECTES » FRANÇAISES SELON SIX ÉTUDES RÉCENTES

Nomenclature	Fréquence (1)	Siècle d'origine	Pays d'origine	Effectifs français selon		Effectifs dans le monde (2)
				Chéry	Seguy	
Adventistes du 7e Jour	6	XIXe (1844)	Etats-Unis	3.000	3.000	700.000
Témoins de Jéovah	6	XIXe (1874)	Etats-Unis	12.000	3.000	Plusieurs millions ?
Amis de l'homme	6	XXe (1920)	Suisse	12.000		120.000 ?
Mormons	5	XIXe (1830)	Etats-Unis	400		1.100.000 aux U.S.A.
Pentecôtistes	5	XXe (1906)	Etats-Unis	25.000 (3)	8.000	8 à 10 millions
Christian Science	4	XIXe (1883)	Etats-Unis	500 (4)		300.000 aux U.S.A.
Quakers	3	XVIIe (1666)	Angleterre	50	60	165.000
Irvingisme	3	XIXe (1824)	Ecosse	(Quelques centaines)		?
Eglise néo-apostolique	3	XXe (1906)	Allemagne	(Quelques milliers)		350.000
Darbysme	3	XIXe (1828)	Angleterre, Irlande	20.000 (5)	8.000	?
Antoinisme	3	XXe (1905)	Belgique	10.000 (5)		?
Baptisme	2	XVIIe (1612)	Angleterre	20.000 (5)	3.000	13.000.000 (6)
Mennonites	2	XVIe (1536)	Suisse, Hollande	10.000	2.000	450.000
Armée du Salut	2	XIXe (1877)	Angleterre	(Quelques milliers)	3.500	2.000.000
Réarmement moral	2	XXe (1938)	Etats-Unis, Angleterre	?		?
Christ de Montfavet	2	XXe (1950)	France	5.000		
Méthodisme	1	XVIIIe (1739)	Angleterre		700	11.000.000 aux U.S.A.
Petites Eglises Catholiques (7)	1	XVIIIe-XXe	France	(Quelques milliers)		2 à 300.000
Caodaïsme (8)	1	XXe (1925)	Indochine			?

(1) On renonce ici à donner le détail des 6 auteurs selon qu'ils classent ou non comme « sectes » les groupes de la nomenclature.

(2) Il s'agit évidemment d'approximations qui n'entrent pas en discussion sur les critères d'appartenance.

(3) Comprenant baptisés (10.000) et non-baptisés assistant aux réunions.

(4) Non compris les membres de nationalité américaine résidant en France.

(5) Chiffre proposé par E. G. Léonard et retenu par l'auteur.

(6) Non compris les baptistes d'U.R.S.S.

(7) Où H. C. Chéry propose d'inclure : la « Petite Eglise » (3.500), les « Vieux Catholiques » et leurs prolongements ou dissidences, l' « Eglise catholique orthodoxe occidentale ».

(8) Secte vietnamienne mais française par son inspiration (Allan Kerdec, Léon Denis) et peut-être son financement initial.

1. Le classement d'un groupe religieux comme «secte» tend à refléter les points de vue d'une opinion religieuse socialement dominante. Toute « Eglise » reconnue comme telle a plus ou moins été « secte ». Et toute « secte » désignée comme telle tend à se désigner elle-même comme « Eglise ». Beaucoup l'ont remarqué (5). Le vocabulaire tend à enregistrer ainsi un rapport de forces historiques et sociales.

2. La plupart des groupes français ainsi dénommés « sectes » se trouvent être — sauf deux ou trois — *d'origine étrangère*, généralement anglo-saxonne. Leur caractère marginal n'est pas tellement *social* que *national*. Ce sont des religions importées.

3. Le faible volume de ces groupes (probablement au total 100 à 150.000 membres selon les évaluations) doit pour autant être compris à la fois comme frange minime de la *population française*, et comme vague ultime — historique ou géographique — de la *population dénominationnelle* dont ils relèvent. On remarquera ainsi que probablement ces deux populations s'équivalent. La quinzaine de « sectes » d'origine étrangère — généralement anglo-saxonne — discernées par les nomenclatures représentent *dans le monde* une population dénominationnelle d'environ 40 millions de personnes, représentées seulement par 100.000 à 150.000 membres dans la population des quelque 40 millions *de Français*. Ces groupes religieux français sont donc moins des organes fonctionnels de la France religieuse que des organes témoins d'une religion nationalement étrangère.

4. Pour autant l'étude de ces groupes peut être révélatrice de mécanismes de migration culturelle, moyennant des références circonstanciées aux facteurs historiques ou géographiques d'une telle migration. Faute de quoi elle demeure au niveau d'une ethnographie naïve, spectaculairement guindée ou théologiquement infléchie.

5. En tout cas deux faits ne peuvent être épuisés par la seule observation de ces phénomènes triplement marginaux (religieusement, socialement, nationalement) :

— la nature de leur *propre* non-conformisme puisque leur centre de gravité est situé ailleurs dans le temps ou dans l'espace ;

— la nature du non-conformisme *français* puisque leur démographie est — et de loin — insuffisante pour expliquer autre chose qu'une partie infime de l'absentéisme à l'égard des religions françaises majoritaires.

2. *Les travaux de sociologie historique.*

La nature de ce phénomène « sectaire » en France peut être manifestée *a contrario*. Si en effet on entreprend de relever dans la nomenclature les groupes qui se réfèreraient à la si riche tradition du non-conformisme français, on n'en relèvera guère que deux : d'une part les

(5) E.G. Léonard. *Remarques sur les « sectes », loc. cit.*, p. 2.

Quakers français, dans la mesure où ils représentent une certaine récupération historique des Inspirés de la Vaunage (6) et d'autre part les « Petites Eglises catholiques » : soit les formes françaises des « Vieux Catholiques » consécutives de près ou de loin à la résistance janséniste, soit la « Petite Eglise » proprement dite, consécutive à la résistance au concordat napoléonien (7).

Comparativement à la continuité et à la luxuriance des différenciations dénominationnelles en pays anglo-saxon, ce bilan pourrait paraître étayer l'hypothèse d'un monolithisme religieux qui aurait été traditionnel en France. Hypothèse non confirmée cependant.

La tradition non-conformiste française est en effet assez connue pour qu'il suffise de l'évoquer par quelques jalons. Dissidences médiévales et leur géographie complexe (8) traversée par les axes vaudois et cathare. Réforme protestante française proprement dite avec le phénomène statistique de sa « peau de chagrin » étudié par E.G. Léonard. Jansénisme du Grand Siècle avec ses ramifications ou ses contreparties européennes, avec aussi ses théoriciens ou ses praticiens de la résistance spirituelle : Pascal et Port Royal. Gallicanisme sous sa triple forme : royale, parlementaire, ecclésiastique, avec toutes les complexités consécutivement introduites dans le jeu des rapports du pouvoir politique soit avec le Jansénisme et la Réforme, soit avec l'ultra-montanisme. Déisme du XVIII^{e} siècle dans lequel une thèse récente (P. Vernière) tend à faire apparaître moins un athéisme extra ou anti-religieux qu'une religion universaliste anti ou extra-ecclésiastique. Péripéties socio-religieuses de la Révolution française — constitution civile du clergé, culte de la Raison, culte de l'Etre Suprême, théophilanthropie, culte décadaire, cultes populaires — tenues trop généralement et probablement à tort pour de simples épiphénomènes politiques. Vague des « Nouveaux Christianismes » saint-simoniens, fouriéristes, cabétistes, etc... si intimement liés à la naissance et au développement du socialisme « utopique » français. Déploiement enfin à partir du Second Empire d'un laïcisme sinon athée du moins anti-ecclésiastique sous sa triple forme : tentatives, tôt avortées, de « religions » laïques ; développement des sciences religieuses non-théologiques ; enfin vicissitudes — souvent évoquées et plus ou moins inscrites dans les diverses statistiques électorales — qui affectèrent les rapports de l'Eglise catholique et de la République française jusqu'au début du XX^{e} siècle.

La géographie et la démographie de cette dizaine d'étapes majeures du non-conformisme français ne sont pas assez élaborées pour permettre une étude comparative soit entre elles soit avec la religion établie ou majoritaire de leur époque. A fortiori, l'ensemble de ces étapes n'a donné

(6) Cf. H. van Etten. *Chroniques de la vie Quaker française* 1745-1945, Paris, 1947, pp. 42 et ss.

(7) On souhaite que le manuscrit de E. Dermenghen sur les formes prises par cette Petite Eglise dans une province française soit bientôt publié.

(8) « *Si l'on dressait la carte* [des dissidences médiévales] *aucune région de France ne resterait blanche* ». G. Le Bras. *Etudes...*, I, p. 272.

lieu jusqu'ici à aucun examen sociologique systématique permettant de discerner dans quelle mesure il s'agirait ou non d'un processus cumulatif. Elles n'en représentent pas moins un ensemble massif traité par une approche non moins massive d'histoire socio-religieuse dont de nombreuses et parfois monumentales études ou thèses récentes fourniraient d'impressionnants échantillons (9). Cette seconde approche contraste ainsi profondément avec la première et ce contraste peut être accusé en quelques remarques.

1. Si les groupes non-conformistes contemporains étiquetés « sectes françaises » se présentent dans la plupart des cas comme les produits d'une *immigration*, les mouvements non-conformistes de l'histoire française tendraient plutôt à se présenter comme les sources d'une *émigration*. A peu près aucun n'a vraiment fait souche sur sa terre d'origine. En tout cas c'est dans un exode qu'ils semblent avoir trouvé écho, survivance ou postérité. La Réforme française ne manifeste-t-elle pas sa fécondité plutôt à Genève puis en Ecosse, en Angleterre et finalement en Amérique du Nord ! Les Vaudois auraient transmis l'ordination aux frères Bohèmes. Le Jansénisme fomentera le « Vieux Catholicisme » en Hollande. Ce qu'il y eut de religieux dans la Révolution française trouvera une de ses principales correspondances dans les orchestrations plus ou moins millénaristes d'innombrables prédications anglo-saxonnes (10). Les « Nouveaux Christianismes » français crurent rééditer au XIX^e^ siècle, dans le Nouveau Monde, une aventure dans laquelle ils avaient largement été précédés par l'émigration puritaine. Le positivisme religieux aura sa principale fondation au Brésil...:.

2. Le non-conformisme français jusqu'au XIX^e^ siècle n'a donc pas réussi à entamer notablement le caractère unidénominationnel de la France religieuse. Il est possible que ses émigrations extérieures se soient accompagnées d'une émigration intérieure et que l'élargissement progressif du conformisme saisonnier, aux dépens de l'observance régulière, observé dès avant le XIX^e^ siècle soit, pour une part au moins, l'effet d'un non-conformisme rentré. On pourra se demander pour autant si l'absence d'un multidénominationnalisme où se serait exprimée la diversité religieuse consécutive aux non-conformismes n'a pas pour contre-partie, face à un type unique de religion dominante, un type dominant de non-religion pure et simple.

3. Un seul non-conformisme français, le dernier en date, a réussi à s'implanter en France mais en se dépouillant assez rapidement de toute

(9) J. Orcibal, L. Goldmann, A.G. Martimort, P. Vernière, P. Arboust-Bastide, A. Priouret, P. Arnold, M.J. Headings, A. Latreille, etc...

(10) Une compilation de certaines « prophéties » de l'événement fut même proposée au public en Angleterre puis à Philadelphie. *Prophetic conjectures on the French Revolution*. Philadelphie, 1794 (anonyme). L.E. Froom a fait l'inventaire de cette effervescence millénariste dans une encyclopédie adventiste. *The Prothetic Faith of our Fathers*, vol. IV, 1954, 1295 p.

affabulation religieuse. Il s'agit du laïcisme (11). Non pas « secte » ni différenciation dénominationnelle, ni même contre-religion, et pourtant domaine central et probablement seul actuel du non-conformisme de ce pays. Non-religion pure et simple dont le domaine divers s'accroit de tout ce que la conceptualisation de langue anglaise aime à nommer la « sécularisation ».

4. Les domaines de cette laïcisation (non-religion, « sécularisation ») sont multiples et en chacun se laisse discerner le champ d'un non-conformisme plus ou moins impénitent. Domaine *politique* inauguré par les laïcisations successives de la Révolution française (état-civil, rites de passage), stabilisé par la laïcisation de l'*Etat*, conséquence de la loi de séparation, et réactivé par les questions contemporaines des droits et des devoirs (du chrétien) de s'unir ou non à la vie ou à l'action d'un *parti* politique déterminé.

Domaine *culturel* au triple plan : de la querelle maintenant séculaire de l'enseignement ; du développement des sciences religieuses non-théologiques (12) ; de la formation et de l'information du grand public par l'intégration des questions religieuses aux canevas des modes de communication massive : presse, éditions, cinéma, etc...

Domaine *social*, nourri par les débats sur la confessionnalité ou la non-confessionnalité, la dé-confessionnalisation ou la re-confessionnalisation des organisations semi-publiques non seulement d'enseignement, mais d'assistance, de loisirs, de jeunesse, etc... ; l'organisation syndicale occupant naturellement un des tout premiers plans, tant dans l'histoire que dans l'actualité.

Domaine enfin qu'on peut paradoxalement nommer *théologique* — si on veut bien voir dans le développement éventuel d'une « laïcologie » au sein de l'ecclésiologie plus ou moins traditionnelle (tant catholique que protestante) un contre-coup *ad intra* des débats soulevés par le laïcisme français *ad extra*. Il serait facile de manifester la spécificité de ce domaine tant dans le développement organisationnel de mouvements déjà classiques comme ceux de l'Action Catholique que dans les crises françaises des dix dernières années — dont certaines spectaculaires comme celles des « prêtres ouvriers » — qui peuvent passer également comme des manifestations d'un certain non-conformisme.

5. Au niveau de la vie quotidienne des populations laborieuses les multiples domaines de cette « laïcisation » rencontrent enfin la désacralisation radicale des cadres et des techniques de la vie industrielle et urbaine. L'hypothèse marxiste sur la corrélation entre la pratique industrielle (13)

(11) Les essais d'affabulation religieuse du laïcisme français sont évoqués dans l'ouvrage ancien de G. Weill. *Histoire de l'Idée laïque en France au XIX^e siècle*, Paris, 1925. Voir aussi en particulier les trois années (1876-1879) de l'organe créé par C. Fauvety, *La religion laïque*.

(12) Avec son incidence sur l'apparition du Modernisme, ce non-conformisme notoire du début du siècle.

(13) Conçue par Marx dans le *Manuscrit Economico-Philosophique* de 1844 comme l'application *exotérique* de l'athéisme *esotérique* des sciences de la nature et de la société.

PACIFIC SCHOOL

et la non-pratique religieuse, semblerait de ce fait recevoir dans le domaine de la religion française une confirmation qu'elle n'obtint pas partout. Le lien entre la dé-christianisation et l'industrialisation apparaît en effet — au moins *géographiquement* — comme une caractéristique massive de l'absentéisme religieux français.

3. *La détermination différentielle du non-conformisme dans les enquêtes de pratique religieuse.*

Cette détermination pâtit inévitablement des approximations ou des incertitudes qui subsistent dans le dénombrement de la population des pratiquants à ses différents degrés : baptisés, messalisants, pascalisants...

En tenter cependant une approximation grossière peut s'avérer utile ne fut-ce que pour présenter quelques hypothèses à des recherches à venir ou pour obtenir un premier discernement typologique. Voici donc ce que pourrait alléguer une telle tentative moyennant toutes réserves requises par les approximations des calculs supposés. Elle s'appuie simultanément sur les premiers résultats des enquêtes extensives évoquées ailleurs (14), et, en raison de la pertinence de plusieurs de ses questions, sur le sondage réalisé par l'I.F.O.P. en 1954. On retiendra de part et d'autre les estimations les plus *défavorables* au volume éventuel du non-conformisme français (15).

On peut ainsi, en récapitulant cette conjoncture du non-conformisme français à l'endroit de la religion dominante, dégager cinq types principaux, susceptibles eux-mêmes de nombreuses variations internes.

1. Le non-conformisme dit « *sectaire* », comprenant la population des groupes rangés sous cette étiquette, soit, comme on l'a vu, de 100.000 à 150.000 personnes (cf. *supr.* § 1). On remarquera qu'il s'agit généralement (sauf pour les « Petites Eglises catholiques ») d'un non-conformisme à l'endroit tant de la confession catholique que des grandes dénominations protestantes.

2. Le non-conformisme *natif*, groupant la population des non-baptisés dans le catholicisme, défalcation faite des membres d'une autre religion ou confession (ou « secte »). Le chiffre minimum proposé par F. Boulard serait d'environ 1.450.000 personnes c'est-à-dire le *décuple* du chiffre précédent.

---

(14) Cf. J. Maitre, *supr.*

(15) La différence entre les estimations de F. Boulard et les extrapolations de l'I.F.O.P. tient essentiellement au fait que l'I.F.O.P. *minimise* le nombre des baptisés et *majore* le nombre des pratiquants (à l'un ou l'autre degré). L'estimation la plus *défavorable* au non-conformisme est donc tantôt celle qui retient le nombre *minimum* de non-baptisés (estimation Boulard : 1.450.000) tantôt le nombre *maximum* de ces non-baptisés (estimation I.F.O.P. d'après l'Annuario Pontificio : 9.000.000), lorsque l'absentéisme est calculé sur la population baptisée. La population adulte française étant évaluée à 30.000.000, celle des confessions ou religions autres que le catholicisme étant évaluée à 1.300.000, la population *baptisée* adulte serait : minimum : environ 20.000.000, maximum : environ 26.000.000.

3. Le non-conformisme *déclaré* : population de baptisés adultes *se déclarant eux-mêmes sans appartenance à la religion catholique.* Le sondage de l'I.F.O.P. aurait enregistré 11 % de réponses en ce sens, ce qui correspondrait en prenant le chiffre le plus bas, à quelque chose comme 2.000.000.

4. Le non-conformisme *cultuel* : population de baptisés adultes se considérant comme d'appartenance catholique mais d'une part — *critère objectif* — n'observant pas les *obligations* cultuelles requises par cette religion (non-messalisants habituels ou a fortiori non pascalisants (16), et d'autre part — *critère subjectif* — jugeant ces prescriptions *facultatives* à leur appartenance (17). Le chiffre moyen obtenu approximativement *à la fois* par le critère objectif et par le critère subjectif tournerait pour le moins autour de la moitié de la population intéressée (18), c'est-à-dire approximativement 10 à 15 millions de personnes soit le centuple de la première approche.

5. Il conviendrait enfin de dégager les types de non-conformisme qu'on pourrait nommer *compétitif*, lequel se recrute non seulement dans les rangs du non-conformisme cultuel mais éventuellement dans ceux de l'observance saisonnière, régulière, voire fervente. Les principales variations à étudier — en liaison selon les cas avec sociologie du loisir, sociologie familiale, sociologie politique, sociologie de la connaissance, etc... — pourraient conduire aux types suivants :

culturel : non conformité aux prescriptions concernant lectures, spectacles, « divertissements » (danses). A la limite, par exemple, jugement négatif porté sur l'Index... ;

social : appartenance aux organisations sociales ou politiques soit non recommandées soit interdites par l'autorité ecclésiastique ; préférence déclarée ou soutenue pour des conceptions socio-économiques réprouvées par l'autorité hiérarchique ;

moral : l'étude comparative de la délinquance civile et ecclésiastique pourrait donner la clef d'une frange probablement réduite du non-conformisme (19) ; par contre la discrimination impérieuse de la morale familiale (divorce, birth-control) pourrait informer sur une population beaucoup plus large ;

théologique : population fidèle — observants réguliers voire fervents — mais se refusant ouvertement ou tacitement à subordonner une

(16) Caractéristique des « conformismes saisonniers » dans la terminologie de G. Le Bras.

(17) C'est cette démarche — restriction mentale, objection de conscience, forme de libre examen — qui incline en fait le « conformisme saisonnier » à une forme avouée ou non de non-conformisme.

(18) 48 % des baptisés sondés par l'I.F.O.P. déclarent qu'on peut être un bon catholique sans pratiquer. De son côté, F. Boulard annoncerait environ 29 % seulement de pascalisants. Un pourcentage global de messalisants n'a pas été fourni.

(19) Dans le sens de l'enquête historique sur le congrégationalisme du Massachussets : E. Oberholzer. *Saint Delinquents*, New-York, 1956.

recherche concernant directement ou indirectement ce domaine au-contrôle d'une idéologie théologique dominante. Refus susceptible lui-même de différents degrés depuis l'émigration intérieure jusqu'à la rupture protestataire ;

dogmatique : pratique du libre examen sur l'un ou l'autre des points considérés comme définis dogmatiquement : par exemple nature ou existence du Diable ou de l'Enfer ; nature de l'inspiration scripturaire ; infaillibilité pontificale ; mariologie, etc... (20). A la limite, nature du dogme en tant que tel, sa relativité... ;

athée : type limite, dans la mesure où il n'est pas impensable qu'il puisse se conjuguer avec un conformisme cultuel régulier, par le truchement d'un athéisme soit pratique (relativité de la croyance par rapport à une appartenance sociologiquement affichée) soit « spirituel » (croyance de nature mystique, désintéressée du comportement cultuel).

On peut penser cependant que la considération du non-conformisme *compétitif* ou *interne* a une valeur plutôt étiologique que démographique.

En tout état de cause, la démographie globale du non-conformisme pris dans l'ensemble de ses types peut être supputée comme étant suffisamment massive pour lui permettre de disputer au conformisme saisonnier la place de la religion française majoritaire. Dans la mesure du moins où ce non-conformisme se trouve être encore — ou déjà — une religion.

Henri Desroche.
Centre d'Etudes Sociologiques. (*C.N.R.S.*).

(20) Dans le sens de la célèbre enquête sur les croyances des ministres protestants de différentes dénominations et de différentes classes d'âge aux U.S.A.

QUELQUES FACTEURS HISTORIQUES ET SOCIAUX DE LA DIFFUSION DU PROTESTANTISME EN ITALIE MÉRIDIONALE

Au cours d'une enquête sur les conversions au Judaïsme dont une petite ville du mont Gargano, San-Nicandro, a été le théâtre pendant les derniers vingt-cinq ans (1), nous avons été conduits à nous intéresser également à un autre fait religieux du même type, mais infiniment plus important par son extension géographique, par le nombre d'individus qu'il concerne, et aussi par les possibilités d'avenir qu'il porte en lui : les conversions aux différentes « sectes » évangéliques qui ont eu lieu, surtout à partir de 1920, un peu partout en Italie Méridionale et en Sicile. Au cours des quatre séjours que nous avons faits entre 1953 et 1955 dans la région du Gargano et dans cette partie des Pouilles qu'on désigne administrativement par les provinces de Foggia et de Bari, nos contacts avec ceux qu'on appelle soit « les protestants », soit les « évangéliques » ont été nombreux et répétés ; dans quelques cas, une certaine amitié s'est nouée entre l'enquêteur et les familles de ces convertis. Dans la presque totalité des centres « urbains » principaux du Gargano,

(1) Le récit de cette conversion fait l'objet d'une étude qui paraîtra prochainement. San-Nicandro-Garganico est une petite ville de 16.786 habitants, située sur une colline, à 224 m. d'altitude, dans la partie nord-est du promontoire, à 13 km. de la mer Adriatique. Sa population active est constituée surtout par des « braccianti » : 3.750, dont environ un cinquième travaille en dehors de la commune. On y trouve la très petite propriété qui n'arrive pas à nourrir une famille, la propriété moyenne et la grande propriété qui s'est formée tout au long du XIX^e siècle. La ville possède 3 cinémas qui en raison de la concurrence pratiquent des prix très bas. On y représente surtout des films américains. L'école primaire qui comprend cinq classes est fréquentée, ou devrait l'être, par tous les enfants entre 6 et 10 ans ; pour les enfants qui doivent poursuivre leurs études il n'y a d'autre choix que le lycée classique, une fois terminé le gymnase inférieur, l'élève doit aller pour le gymnase supérieur à San-Marco in Lamis ou à San-Severo. Il existe des écoles du soir pour adultes et aussi des écoles de l'après-midi pour les femmes analphabètes. Les écoles du soir sont plus fréquentées que les écoles de l'après-midi. Il y a à San-Nicandro plusieurs médecins, un vétérinaire et quatre pharmacies. Il n'y a pas d'hôpital. Il existe trois églises en ville, en dehors de la cathédrale, et trois confréries religieuses.

nous avons constaté l'existence d'un noyau de protestants (2) : Apricena (3), San-Marco-in-Lamis (4), Lesina (5), San-Giovanni-Rotondo — où la présence de Padre Pio attire chaque année un si grand nombre de pèlerins (6) — Monte-Sant'Angelo (7), Manfredonia (8), Peschici (9), Carpino (10), Cagnano (11), San-Nicandro. Par contre, malgré nos recherches, nous n'en avons pas trouvé trace ni à Rodi (12), ni à Ischitella (13),

---

(2) Il est très difficile d'en établir le nombre exact pour chaque bourg. Pour San-Nicandro, le nombre approximatif donné par le pasteur est de 400 fidèles, dans lequel il faut sans doute inclure aussi les enfants et un certain nombre de sympathisants, masse flottante portée par son inquiétude à adhérer tantôt à un mouvement religieux, tantôt à un autre. Quant au nombre total des évangéliques, du fait que dans les formulaires du dernier recensement de la population italienne (4 novembre 1951) il n'y avait aucune question relative à la religion, tout non-catholique s'est trouvé faire automatiquement partie de la paroisse catholique-romaine dans la circonscription territoriale de laquelle il résidait. Cf. *La Luce*, 14 décembre 1951, p. 2.

(3) C'est un gros bourg, encore en plaine, de 11.464 habitants.

(4) Situé à 500 m. d'altitude, c'est un bourg dont la population, actuellement de 18.000 habitants environ, a diminué par rapport au recensement de 1921 du fait de l'émigration vers d'autres centres des Pouilles et après la guerre vers l'étranger (Venezuela et Australie). Il y a une centaine d'évangéliques ; depuis quelques années, ils ont un oratoire.

(5) Petit bourg sur le lac homonyme ; de son ancienne splendeur, il ne reste rien. Ses habitants, 3.000 environ, se considèrent, contrairement aux autres « garganici », comme « pugliesi » et semblent nourrir beaucoup d'hostilité pour les autres centres du Gargano. Ils ont toujours été en lutte avec les habitants de San-Nicandro, leurs territoires étant limitrophes. Ils sont pêcheurs et cultivateurs. Une partie du lac de Lesina, le marécage situé à l'Est, est en train d'être asséché et donnera une vaste étendue fertile. Depuis 1865 les habitants de Lesina et de San-Nicandro ont individuellement bonifié des bandes de terre dont ils ont fait des jardins où ils cultivent surtout des primeurs.

(6) Petite ville de 16.737 habitants, à 500 m. d'altitude, en plein développement grâce à l'affluence des touristes. Une mine de bauxite exploitée par la Société Montecatini emploie environ 700 ouvriers. Il y a environ 200 évangéliques.

(7) La ville, à 1.000 m. d'altitude, s'est construite autour du sanctuaire de Saint-Michepremier point en Occident où fut vénéré l'Archange, vers le VII^e^-VIII^e^ siècle. Cette ville a étl pendant plus de dix siècles le centre religieux des Pouilles. La population qui a beaucoup dimié nuée est actuellement d'environ 20.000 habitants. Depuis quelques années, il y a ici aussi un noyau de protestants actifs et intelligents.

(8) C'est le port d'où partaient jusqu'à 1860 les marchandises des Pouilles vers l'Orient : il a actuellement 21.000 habitants environ, surtout pêcheurs, petits artisans et *braccianti*. Fort noyau protestant.

(9) Bourg d'environ 4.000 habitants, sur un rocher, à pic sur la mer Adriatique. C'est une population très misérable qui vit de la pêche et de la collecte de la résine dans le bois 'avoisinant. Quelques protestants : c'est le village où la Démocratie Chrétienne et le M.S.I. (Mouvement Social Italien, c'est-à-dire les fascistes) ont obtenu proportionnellement le plus de voix aux dernières élections législatives.

(10) 7.029 habitants pour la plupart cultivateurs et bergers.

(11) A peu de distance du lac de Varano ; ce bourg a une population de 6.000 habitants environ ; en grande partie, pêcheurs. Ils sont associés en deux coopératives ; la pêche principale est celle des anguilles et des « capitoni » (grosses anguilles). Une usine de conserve de poissons (surtout anchois) qui employait 50 ouvrières a été installée il y a quelques années par un industriel de Riccione ; elle est fermée pendant 6 mois de l'année.

(12) 5.509 hab. Rodi était un port important d'où partaient les marchandises vers la Yougoslavie. A une grosse production d'agrumes, d'olives et de primeurs. Population de petits propriétaires, cultivateurs et pêcheurs (sèches). Ce bourg a été en 1941 le centre d'une agitation provoquée par les « miracles » qu'une jeune fille du pays dénommée à l'époque « Santa Rosa » était sensée accomplir.

(13) Sans doute un des bourgs les plus policés du promontoire. Population de 5.860 habitants. Grosse production d'agrumes. Au contraire, le bétail jadis très important a presque complètement disparu, à la suite des vols fréquents de troupeaux.

ni à Vico (14), ni à Viesti (15), quatre localités situées au bord de la mer ou à une faible distance de la côte ; il est cependant possible qu'il s'en trouve : les persécutions auxquelles les groupes pentecôtistes ont été en butte en d'autres parties des Pouilles, après comme avant la guerre, ont rendu tous les évangéliques plus méfiants et réticents envers des gens qu'ils ne connaissent pas.

La plupart des évangéliques du mont Gargano appartiennent à « l'Eglise Chrétienne des Frères », fondée en 1864 par le comte Piero Guicciardini (16), un Florentin, descendant du célèbre historien. En réalité, elle est le résultat de la scission qui s'opéra à ce moment dans l'église réformée italienne entre la tendance calviniste et une autre tendance fortement influencée par le « darbysme » revivaliste, ayant à sa tête Guicciardini, revenu à Florence après des années d'exil en Angleterre (17). L'Eglise des Frères pénétra surtout dans les milieux paysans et chez les petits artisans. Les adhérents se groupent en assemblées, pratiquent le baptême des adultes par immersion ; ils se réunissent dans un local spécial ou, à défaut, dans la maison d'un frère. Une école du dimanche groupe les enfants et leur impartit l'enseignement religieux. Les réunions du dimanche, auxquelles nous avons parfois assisté, sont, en général, très fréquentées : nous avons compté à San-Nicandro jusqu'à quarante hommes et une soixantaine de femmes, réunis dans une salle basse au rez-de-chaussée, dans une rue centrale de la petite ville (18). Les fidèles assis sur des bancs, les femmes d'un côté les hommes de l'autre, étaient pour la plupart jeunes, proprement habillés, presque élégants. Les femmes surtout avaient une attitude concentrée, la tête voilée. Le voile semble avoir une grande importance : j'étais entrée un dimanche la tête découverte dans l'oratoire, vite une des femmes m'a prêté un voile. Le moment culminant de la cérémonie était celui où le pasteur, debout près d'une petite table sur une estrade, lisait un chapitre de l'Evangile et le commentait. Ensuite venait la communion par le pain et le vin. Le pasteur faisait passer de l'un à l'autre, aux hommes d'abord, aux femmes ensuite, une assiette avec un gros morceau de pain — le pain exquis du Gargano, de blé pur —, chacun en détachait un fragment et le mangeait. La première fois, quand vint mon tour, j'allais imiter les autres, et j'avançais déjà la main, lorsqu'une voisine dit au pasteur d'un ton rapide et décidé, à voix basse, en écartant l'assiette : « Non, elle n'est pas une sœur ! ». Après le pain, le vin : un verre

(14) Bourg de 10.000 habitants environ, à proximité des forêts. Jadis fief de Galeazzo Caracciolo, marquis de Vico, une des figures les plus marquantes de la Réforme en Italie. Vico compte plus d'églises que les autres villes du mont Gargano, du fait que le père de Galeazzo les multiplia afin de racheter l'excommunication de son fils. Sur le marquis de Vico, cf. B. CROCE, *Critica*, XXXI, pp. 10 et sq.

(15) A l'extrémité orientale du promontoire ; elle a une population de 11.000 habitants environ. C'est une ville d'« Américains » — ainsi appelle-t-on ceux qui reviennent au pays après un long séjour en Amérique — et elle donne en effet une impression de prospérité.

(16) Leopoldo FABBRONI, *Dell'opera di Dio in Italia fatta dalla Chiesa Cristiana Evangelica*, (1901), relate les débuts de l'œuvre de conversion à Florence entre 1849 et 1859 et publie quelques documents. Voir aussi G. GALGALE, *Revival*, p. 2 et sq.

(17) G. GALGALE, *op. c.*, p. 17 et sq.

(18) Depuis l'année dernière un nouvel oratoire a été bâti sur le boulevard extérieur.

plein de vin rouge qu'on passait de main en main et dans lequel chacun trempait les lèvres.

En général, ces frères chrétiens sont de braves gens. Beaucoup d'informateurs tombaient d'accord pour louer la bonne entente qui règne dans leurs familles, le climat de calme entre le mari et la femme — assez extraordinaire dans ce pays où les rapports conjugaux sont souvent orageux. Ces gens — tous des « braccianti » ou de petits artisans ; leur pasteur est coiffeur de son métier — vivent honnêtement, parcimonieusement, pauvrement ; leurs enfants sont propres, bien élevés, très sympathiques (19). Leur comportement compassé peut paraître un peu forcé, leurs désir de se montrer secourable un peu calculé : on sent aussi parfois quelque chose comme de l'ostentation dans leurs attitudes dévotes : comme si ces hommes et ces femmes avaient renoncé, en même temps qu'à la foi catholique, à un certain abandon des manières et à cette spontanéité qui rend d'emblée les rapports avec ces gens du Sud si humains et faciles.

Toute autre est, il faut le dire, l'atmosphère de la maison de B., le jardinier, chez qui se réunissent, à San-Nicandro, les sympathisants au mouvement pentecôtiste. J'ai retrouvé chez lui le souffle qu'on sent parfois dans les écrits de Donato Manduzio (20), au commencement de sa conversion. Dans cette pièce basse presque souterraine, B. et son fils aîné étaient assis, les pieds déchaussés, sur le bord en bois du brasier qui est en hiver (le feu de l'âtre étant trop coûteux) le centre de la maison.

Un groupe de femmes, amies des B. ou simplement curieuses de connaître mes intentions, m'avaient suivie dans la maison et m'entouraient. L'une d'entre elles me confia qu'une vision lui avait annoncé ma venue la nuit précédente. B., le front bas entre ses cheveux de jais et la ligne ondoyante et continue de ses sourcils, m'expliqua la genèse de sa foi, une nuit, dans la passe d'Ingarano : à l'improviste, le Saint-Esprit était descendu sur un des bergers endormis, et celui-ci avait parlé « en langues » ; un autre berger (il avait été soldat en Grèce de 1941 à 1942) avait reconnu la langue dans laquelle s'exprimait le dormeur : c'était du grec. Pour l'instant, ce mouvement pentecôtiste de San-Nicandro, qui dépend de l'ancien de San-Paolo-Civitate (21) ne semble pas faire des adeptes en d'autres parties du promontoire. Mais il est certain que les vexations policières (22) auxquelles plus que tout autre mouvement évangélique les pentecôtistes sont en butte ne manqueront pas de leur procurer des adhérents nombreux.

---

(19) Un journal mensuel « *Il Cristiano* » paraît à Gènes depuis 69 ans. Il informe les différentes communautés des frères de la vie du mouvement en Italie et au dehors.

(20) Donato Manduzio, qui est à l'origine du mouvement de conversion au judaïsme à San-Nicandro, a laissé un journal d'après lequel il est possible de reconstituer l'histoire de cette petite communauté.

(21) San-Paolo-di-Civitate, près du lieu où les Normands en 1053 remportèrent une victoire décisive sur les troupes du pape Léon IX, est un bourg de 6.000 habitants où il existe, ainsi que dans les pays voisins, Torremaggiore et Serracapriola, des groupes pentecôtistes.

(22) Cf. entre autres articles, l'étude de G. Spini, *Il Ponte*, IX, 1953, pp. 1-14 et celle de G. Peyrot, « L'intolleranza religiosa in Italia nell'ultimo quinquennio » in *Protestantesimo*, VIII, (1953), pp. 30-35.

Ces deux mouvements, Eglise Chrétienne des Frères et Pentecôtisme, sont d'origine très différente : le premier est né dans les cercles aristocratiques de Florence, à l'époque du gouvernement illuministe des grands ducs de Lorraine, du contact fécond de milieux jansénistes avec des calvinistes, suisses pour la plupart ; de là, il est passé, après s'être ravivé d'un souffle plus mystique, dans les couches les plus humbles de la population la plus maltraitée d'Italie : la paysannerie méridionale. Le second — né chez les mineurs du pays de Galles et arrivé vers 1908 en Italie dans les bagages des émigrants revenus d'Amérique du Nord — était destiné, lui aussi, à une grande diffusion dans ces mêmes milieux, mais peut-être avec une certaine prédilection pour les petits artisans.

Si on examine la carte géographique du mouvement pentecôtiste — publiée en première page par le *Risveglio Pentacostale*, de février 1953 — on se rend compte de la diffusion énorme du mouvement dans les Abruzzes, en Campanie, dans les Pouilles, en Lucanie, en Calabre, et surtout en Sicile, tandis que l'Italie Centrale et Septentrionale l'ignore presque complètement. Devant l'ampleur de ces mouvements auxquels il faut ajouter les Adventistes, les Témoins de Jéhowah, et d'autres « sectes » de plus récente importation (23), on peut dès lors se demander pourquoi, chez des masses paysannes d'un des pays les plus catholiques qui soient, cette désaffection à l'égard de l'Eglise officielle ? Il est certain qu'un grand nombre de facteurs ont préparé le terrain à la prédication évangélique : les uns religieux, les autres historiques et économiques.

***

Religieux d'abord. Ce n'est pas un hasard si cette nature ardente et rocailleuse a été la terre d'élection du monachisme oriental. La règle de saint Benoît, au cours du VIII^e^ siècle, essaiera et réussira en grande partie à canaliser la poussée religieuse souvent « anarchique et acéphale »(24) propre au monachisme oriental. Le lent travail de pénétration victorieuse de la règle bénédictine en ces régions avec la création des grands et petits monastères qui dépendaient du mont Cassin, représentait sur le plan religieux le triomphe d'une conception différente de l'homme et de la vie : le moine était intégré au sein d'une communauté qui reproduisait l'organisation de la « familia domestica » : chacun selon ses possibilités devait collaborer en toute humilité à la bonne marche de la maison. C'était un monde à échelle humaine, régi par un temps et un espace humains, où le moine exaltait Dieu par sa peine autant que par sa prière. Monde qui s'opposait totalement à ce retour à la vie sauvage et « asociale », représentée par le monachisme grec en ses formes extrêmes, où dans la nature non cultivée, l'ermite retrouvait sa fonction primordiale de créature de Dieu, sur le même plan que tout ce qui naît et meurt en ce monde. Autour de l'ermite, rien moins que seigneur de la création, dans l'amitié

(23) Comme la « Church of Christ », cf. G. Peyrot, *op. c.*, p. 25.
(24) T. Leccisotti, *Le colonie Cassinesi in Capitanata*, I, *Lesina*, 1937, pp. 8-9.

retrouvée qui l'unissait aux bêtes sauvages, se tissait l'illusion d'un paradis retrouvé, d'où le travail, source de richesse, était banni, où la terre produisait spontanément de quoi nourrir toute créature. Mais les dures disciplines et les ronces étaient là pour rappeler le prix de l'innocence perdue. Tout cela certes disparaîtra dans la forte organisation de la règle bénédictine ; mais, de temps en temps, l'ancienne aspiration à une vie de pauvreté et de solitude contemplative réapparaîtra au sein même de la règle, aspiration incarnée cette fois en de fortes personnalités mystiques. Ainsi ce Guillaume de Vercelli (25), fondateur d'un ordre des Humiliés, qui mourut en 1142, trente-neuf ans avant la naissance de saint François. Ce moine bénédictin piémontais venu très jeune dans les Pouilles pour partir en Terre Sainte se fit ermite et ayant reçu dans une vision l'ordre de fonder le monastère de Monte-Vergine il en devint le prieur. Mais sa volonté d'appliquer la règle de pauvreté évangélique provoqua la révolte des moines qui finalement le chassèrent (26). Il vécut dès lors en ermite, connu pour sa sainteté. Un de ses compagnons, Giovanni da Matera, choisit vers 1150 dans la partie orientale du Gargano un lieu merveilleux par sa désolation et ses rocs, déjà retenu autrefois par un monastère grec pour y créer le monastère de Santa-Maria a Pulsano. Les « lauræ », disséminées dans les rochers à pic sur la mer, sont encore visibles aujourd'hui. N'y avait-il pas aussi de l'ermite en ces bergers rudes, analphabètes, presque privés de parole mais non d'intelligence, dont la vie suivant des normes immémoriales s'écoulait depuis 2.000 ans, tantôt dans les bois et sur les hauteurs du Gargano et des Abruzzes, tantôt dans la plaine déserte et marécageuse du Tavoliere, toujours seuls au milieu des bêtes ? (27)

Au matin de Pâques 1955, nous étions montés de Rodi vers Ischitella, suivant un sentier au milieu des orangeraies. A un certain point, le sentier passait devant une maison isolée. Devant un puits, à quelques vingt mètres du sentier, trois femmes se tenaient à genoux, coude appuyé sur la margelle ; elles nous tournaient le dos et n'avaient pas perçu notre passage. Nous étions arrêtés ainsi, lorsqu'un homme sortit de la maison et voyant notre attention attirée par le groupe, nous sourit. Alors les femmes se levèrent et comme pour se justifier nous expliquèrent que l'église était loin et que leurs enfants étaient en bas âge. Ces femmes n'étaient certainement pas des « évangéliques », mais elles considéraient que, pour s'entretenir avec Dieu, point n'est besoin, le jour de la Résurrection du Seigneur, d'aller à l'église écouter les prières dites par un prêtre ; mais que le ciel était la plus belle des maisons de Dieu. C'est en effet ce que l'une d'elles me déclara ensuite.

---

(25) WETZER-WELTE, *Kirchen-Lexikon*, XII, pp. 1626-1628 ; G. I. GIORDANO, *Croniche di Monte Vergine*, 1649, pp. 322 et sq. : sur l'essence de ce mouvement qui exaltait les pauvres, les misérables, les humiliés, cf. G. FORTUNATO, *Scritti vari*, 1928, p. 87 et sq.

(26) G. I. GIORDANO, *Croniche*, p. 364 et sq.

(27) Dans ce milieu vers 1880 pendant les longues nuits d'hiver, un professeur de philosophie, Pietro Taglialatela, ancien prêtre catholique, devenu pasteur évangélique, exerça avec succès sa propagande. Les bergers des Abruzzes qui furent convertis par lui, une fois rentrés dans leur pays, Pescasseroli, formèrent une communauté évangélique. Sur l'histoire de cette communauté et sur sa fin, voir B. CROCE, *Pescasseroli*, p. 55 et sq.

A propos des convertis au Judaïsme, j'avais fait une constatation semblable : pendant quelque temps, un petit groupe de convertis choisit d'aller prier dans les champs le samedi, les préférant à la maison de Donato, qui faisait office de temple. Une attitude de cet ordre serait certainement incompréhensible aujourd'hui en Lombardie ou encore davantage en Piémont.

Il y a donc dans la poussée vers l'évangélisme, le besoin d'une vie religieuse plus parfaite : besoin, avant tout, d'un lien individuel plus étroit entre Dieu et le croyant, besoin auquel l'Église catholique, héritière de l'organisation politique de Rome, n'apportait pas une réponse considérée comme satisfaisante. Par contre, dans ce protestantisme, chaque chrétien est un appelé, un élu : le baptême de l'homme adulte conféré par l'immersion dans une vasque, témoignage du fait que le baptisé a accepté Christ comme sauveur, apparaissait à ces hommes comme un acte engageant définitivement l'individu qui l'accomplit et scellant sa communion avec Dieu bien autrement que le baptême du nouveau-né.

Dans la grande et puissante Église où ces paysans étaient nés, la Messe, où pour le fidèle se concentre tout le mystère chrétien, avait perdu sa signification mystique, elle était devenue un acte qui avait un sens, assurément social, mais non plus religieux.

J'ai demandé par exemple à des jeunes gens de San-Nicandro, entre vingt et vingt-cinq ans, s'ils allaient à la messe. Les uns m'ont répondu : « Nous sommes mariés maintenant, les filles (*signurini*) ne nous intéressent plus ». Quant aux autres, ils ont déclaré que certes ils y allaient, mais se tenaient dans l'espace entre les deux portes ou bien, en cas d'affluence, restaient sur le seuil ; ils étaient célibataires. Ces faits m'ont été confirmés en 1953, par Don Vincenzo Pienabarca, l'archiprêtre de San-Nicandro ; il considérait toutefois que, depuis quelque temps, les choses allaient mieux ; mais les chiffres, cités par lui, des adhérents à l'Action catholique (28) locale, m'ont donné à penser que l'amélioration restait aléatoire.

Lors des fêtes du saint Patron, l'affluence est très grande aux processions. L'année dernière, nous avons assisté, la nuit du Jeudi Saint,

---

(28) Voici quelques données : Aspirants minor (jusqu'à 10-12 ans) : une quarantaine ; Aspirants major (jusqu'à 15 ans) : une trentaine ; Juniors (17-18) : une dizaine ; Seniores (20-25) : une quinzaine ; Hommes catholiques : 52. Pour les femmes, les choses vont bien. Travailleurs inscrits à l'A.C.L.I. (Association Chrétienne des Travailleurs Italiens) : 300. Il se peut que la distribution de parcelles de terre à 130 paysans parmi les plus pauvres ait fait augmenter le nombre des adhérents à l'A.C.L.I. Selon l'archiprêtre, il y aurait une centaine d'inscrits au Syndicat libre, d'inspiration socialiste-démocrate. Vocations religieuses insignifiantes (8). Une moyenne annuelle de 70 nouveaux-nés avait été baptisée dans les dernières années (le taux de natalité reste très haut dans la province de Foggia, on le calculait encore à 26 pour mille).

A titre d'information, voici le nombre des voix obtenues aux dernières élections législatives de 1953 à San-Nicandro : votes valides = 8.514.

Démocratie Chrétienne : 2.997.
Parti National Monarchiste : 275.
Mouvement Social Italien : 168.
Parti Socialiste-Démocrate Italien : 82.
Parti Socialiste Italien (Nenni) : 1.277.
Parti Communiste : 3.584.
Socialistes Indépendants : 65.
Parti Libéral Italien : 26.
Parti Républicain Italien : 4.
Divers : 36.

à une fête connue sous le nom de « Fracchie ». Elle se célèbre à cette occasion, depuis des siècles, à San-Marco in Lamis. On pratique de profondes et larges entailles longitudinales dans des sections de tronc d'arbres. On y introduit des morceaux de bois, de pin surtout, et des fascines ; on cercle le tout, faisant ainsi une sorte d'immense tronc qu'on arrose parfois de pétrole. Chaque tronçon est mis sur l'axe des roues d'un char. Au moment où, vers 9 heures du soir, la statue de la Madone sort de l'église de l'Addolorata, aux chants du *Stabat Mater* et du *Miserere* on met le feu aux *fracchie* et la procession se met en marche. Parfois plusieurs hommes sont nécessaires pour tirer avec des chaînes ces immenses bûchers mobiles qui se suivent, suscitant l'admiration et l'allégresse des spectateurs. Le cortège s'engage dans la grande rue, très étroite : les flammes toujours plus hautes lèchent les fenêtres des habitations, chassant des balcons la foule des notables. Derrière les *fracchie*, apparaît enfin la statue de la Mère de Dieu, portée par les membres des confréries. La procession conduit la Madone jusqu'à la Collégiale, d'où le matin suivant, à 6 heures, on lui fera faire en sens inverse le même chemin, toujours accompagnée par les chants des confréries.

L'importance *sociale* de cette fête est manifeste : des marchands de bois, qui, avec leurs employés, tirent les bûchers, brûlent en une seule soirée plus d'une tonne de bois, et paient ainsi une véritable dîme à la fête — chacun, mettant un point d'honneur à ce que leur *fracchia* soit la plus imposante — aux adolescents qui suivent le cortège, portant chacun une construction de bois ou de carton, œuvre de leurs mains (dont la meilleure obtiendra un prix de la mairie), toute la petite ville, indépendamment des opinions politiques des uns et des autres, participe à cette fête. Mais il est, d'autre part, également vrai que sa signification *religieuse* et mystique a presque totalement disparu ; à peine si, dans l'agitation générale de ce mélange de carnaval et de 14 juillet campagnard, on se souvient encore qu'il s'agit d'un moment particulièrement dramatique du mystère chrétien. Cet exemple permet de suggérer une hypothèse d'une portée plus générale : tout se passe comme si l'Église catholique, en fournissant tous ses cadres à la société italienne, avait empêché la naissance et l'essor d'une vie laïque véritable. Mais, en même temps, le catholicisme semble avoir subi le contre-coup d'une telle situation : la religion en se socialisant à l'excès, a fini par se fondre dans les actes de la vie quotidienne, se laïcisant en quelque sorte et perdant ainsi de sa concentration en tant que force religieuse. Le quotidien a dévalué le sacré. Alors qu'en France, après un lent travail qui trouve ses étapes dans la promulgation des droits de l'homme puis dans la séparation de l'Eglise et de l'Etat, la nation laïque exigeait et obtenait de l'Eglise qu'elle limite son action à l'individu, et préservait ainsi indirectement la force du sentiment religieux dans le catholicisme français ; en Italie au contraire, l'emprise cléricale sur la vie sociale publique, sauf pendant une brève période d'éclipse entre 1870 et 1929, finissait par produire un affaiblissement du sentiment religieux dans les masses italiennes.

***

D'autres facteurs sont intervenus pour détacher de l'Eglise les paysans des Pouilles.

A travers les luttes qui, pendant tout le dix-neuvième siècle, opposèrent à la bourgeoisie les masses rurales du Sud, luttes sommairement classées sous le nom de « brigandage », les paysans prirent conscience de l'exploitation dont ils étaient victimes et identifièrent ses bénéficiaires. De la dernière phase du « brigandage » qui avait suivi l'unité italienne (1860-1864), les paysans sortaient battus, mais animés d'une haine et d'une méfiance irrémédiables envers tout ce qui était « bourgeois ». Des mesures économiques furent prises par le gouvernement pour assouvir chez les paysans l'immense « faim de terre » ; des hommes politiques d'opinions pourtant opposées (29) s'étaient accordés à reconnaître en elle la cause principale du banditisme. Mesures diverses : partage des biens ecclésiastiques, domaniaux et mixtes (*beni promiscui* : appartenant aux barons et aux communes) ; transformation foncière du Tavoliere, affranchi de sa millénaire condition de pâturage hivernal pour les troupeaux des montagnes environnantes et livré aux cultures. Elles ne s'en soldèrent pas moins par un appauvrissement du paysan, celui-ci perdant même la jouissance des droits féodaux sur les biens de la commune (droit de pâturage, bois, etc.). Le partage avait donné lieu aux fraudes habituelles en pareil cas (30), et toute la terre se trouva à nouveau réunie entre les mains de quelques riches propriétaires, usuriers surtout, et des grandes Banques (31). Pour toute une bourgeoisie cette terre devint de plus en plus la source unique de richesse, surtout après le naufrage de l'industrie méridionale, qui, protégée à l'époque des Bourbons, devenait incapable de résister à la concurrence de l'industrie du Nord. La prospérité, apportée au début par le défrichement incontrôlé des terres du Tavoliere, encouragea encore la bourgeoisie dans cette voie. Face aux bourgeois, possesseurs de la terre et investis du pouvoir exécutif (ils sont maires, conseillers municipaux, et législatifs) ce sont les grands électeurs que le préfet se doit de ménager, tandis que les paysans analphabètes sont exclus du vote, — les paysans entassés dans leurs tanières sises aux

---

(29) Cf. le rapport de la commission d'enquête parlementaire de 1864 qui concluait que la misère des « braccianti », main-d'œuvre continuellement en mouvement, sans lien avec la terre qu'elle cultive, était à l'origine du brigandage. Cf. F.S. Sipari, *Lettera ai censuari del Tavoliere*, « le paysan n'a point de maison, point de champ, point de vignoble, point de pré, point de bois, point de troupeau, il ne possède qu'un mètre de terre commune au cimetière » (cité dans B. Croce, *Pescasseroli*, p. 50).

Plus tard des hommes comme S. Sonnino et le baron Franchetti qui enquêtèrent sur la condition des paysans dans le Midi arrivèrent à des conclusions semblables à celles de l'anarchiste F.S. Merlino.

(30) Les parcelles ne restaient parfois même pas un jour dans les mains de ceux à qui elles avaient été attribuées ; les acquéreurs prétextant le caractère frauduleux de ces transactions payaient la terre bien au-dessous de sa valeur.

(31) En revanche les « Mont Frumentari », ancienne institution de crédit et de bienfaisance, qui accordaient des avances aux paysans pour l'achat des semailles, avaient presque disparu dès la première année de l'unité (la province de Foggia en comptait 47 au commencement de 1861 et seulement 28 à la fin de la même année).

quartiers périphériques des bourgs ne pouvaient qu'acquérir rapidement la conscience de leur solidarité. Le fait de vivre dans des bourgs donne aux paysans méridionaux une mentalité de citadins : ils se rencontrent le matin sur la place où, enveloppés dans leurs manteaux noirs, ils attendent l'*ingaggio* (32) et le soir au retour du travail. Ils ne possèdent souvent pas même un lopin de terre ; ils ont ainsi vis-à-vis du patron qui les emploient une mentalité d'ouvrier, plutôt que de paysan (33). Ceci explique aussi qu'ils soient plus intelligents, par exemple, que des paysans piémontais. C'est de cet ensemble de facteurs que sont nées les ligues de résistance dont le rôle a été dans le Midi de si grande importance.

Elles groupaient deux sortes de salariés : les « *obbligati* », employés à l'année ou au mois, et les « *braccianti* », employés à la journée, de loin les plus nombreux (34). Le problème essentiel était — et il l'est encore aujourd'hui — la continuité du travail. Pendant les périodes de travail intense, moisson et vendanges, la main-d'œuvre locale ne suffisant plus, on faisait venir des travailleurs des pays limitrophes (province de Bari, Benevent) (35) ; toutefois il était impossible de fournir du travail pendant toute l'année aux 50.000 travailleurs de la province. Les paysans proposaient l'abolition des machines, dont l'introduction récente avait encore augmenté le chômage, et surtout l'exclusion, au moins en temps normal, des travailleurs immigrés, souvent moins payés que les travailleurs locaux.

Quant aux salaires, s'ils avaient subi depuis l'unité italienne une augmentation (36), celle-ci était compensée par l'augmentation des loyers et par la transformation du mode d'existence du travailleur, moins patriarcale qu'autrefois. Sur ce point, les ligues exigeaient que le travail agricole soit tarifié et qu'à chaque genre de travail correspondît un salaire adéquat. La grève — parfois seulement la menace — devint un moyen d'intimidation souvent efficace.

L'importance des ligues alla toujours croissant depuis le commencement du siècle jusqu'à 1908 : leurs effectifs augmentaient considérablement et les grèves étaient de plus en plus fréquentes (37). Dans plusieurs

(32) C'est-à-dire : l'engagement. Si la somme offerte était trop basse, le travailleur répondait : « *Li tengo* » (on me les a déjà offerts) ; le propriétaire passait à un autre qui acceptait ou refusait selon la même formule.

(33) Cf. G. Salvemini, Relazione presentata al X Congresso del Partito Socialista (21-25 octobre 1910) in *Scritti sulla Questione Meridionale* (1955), p. 327.

(34) A. Fraccacreta, *Le condizioni del progresso economico in Capitanata*, 1912, p. 85 et sq. : en 1901, ils étaient 57.274. Les *obbligati* recevaient une grande partie de leur salaire en nature.

(35) En 1905, les immigrés temporaires étaient 104.076, dont plus de 90.000 employés à la moisson et le reste aux vendanges.

(36) Le salaire journalier était pendant la première décade, de 1860 à 1870, de 85 centimes ; il y avait progressivement augmenté jusqu'à atteindre 2-3 lires en 1905-1906.

(37) Le nombre des grèves augmente à partir de 1901 : Foggia connaît en 1901 une grève (600 grévistes) ; en 1902, 7 grèves (1.780 grévistes) ; en 1904, la province connaît 3 grèves dont celle de Cerignola (avec 8.000 grévistes de deux sexes) ; en 1905, 2 grèves dont une à Manfredonia, pendant la moisson, au cours de laquelle les travailleurs « immigrés » de Bari et de Monte-Sant' Angelo font cause commune avec les 800 grévistes locaux ; 1906, 6 grèves, dont 1 à Manfredonia et 1 à Apricena, en juillet ; 1907, 16 grèves dont celle de Cerignola du 24 au 26 septembre pendant laquelle 12.000 travailleurs (dont 7.000 organisés) suspendent le travail. A partir de 1908 le nombre des grèves diminue.

bourgs les paysans bâtirent de leurs mains la *Camera del Lavoro*, symbole concret de leur résistance. Mais, organisations économiques sans influence politique du fait que les paysans, analphabètes dans leur immense majorité étaient exclus du droit de vote, les ligues étaient vouées à une existence précaire. On a observé, par exemple, que les conditions de la culture influençaient le recrutement des ligues : quand la crise vinicole d'abord, puis le phyloxéra frappèrent durement les vignerons de Cerignola et de San-Severo, le nombre des adhérents aux ligues baissa considérablement. L'épidémie de choléra en 1910 fit que, pendant cette année, il n'y eut aucune grève et le nombre des ligues qui, pour la seule Capitanate, était de 38 l'année précédente, tomba à 31.

Or, devant les paysans ligués, le comportement du clergé ne fut pas uniforme : là où les ligues étaient faibles et donnaient peu de fil à retordre aux propriétaires terriens, le clergé local se montra plutôt indifférent à leur égard ; mais il devint par contre hostile et fit front avec les agrariens là où les ligues étaient fortes et combatives. Ce dernier cas se produisit précisément dans cette partie des Pouilles qui depuis la transformation foncière du Tavoliere avait connu grâce surtout à une forte émigration intérieure un grand développement démographique. La grande propriété caractérisait cette région où n'existait pour ainsi dire pas de classe moyenne. Se trouvaient dans le même cas certaines localités du mont Gargano, comme San-Nicandro et Apricena, dont la population avait, au même moment, considérablement augmenté. Par contre dans les bourgs de très ancienne colonisation, situés en bordure de l'Adriatique comme Rodi, Peschici Vico et Viesti, qui s'étaient développés lentement et indépendamment de l'arrière-pays, et où la propriété constituée en grande partie par des orangers et des citronniers était très morcelée, les ligues furent moins puissantes ; le paysan demeura religieux et continua à fréquenter les églises. Pourtant cette partie du Gargano eut, plus que les autres, à souffrir des nouvelles conditions économiques : la vie commerciale de ces bourgs, tournée exclusivement vers la mer et vers la côte dalmate avait été en effet déséquilibrée par la construction des routes les reliant au reste du pays.

L'histoire des ligues paysannes dans le Sud est encore à écrire, mais on peut dire sans crainte d'erreur que l'éloignement de l'église fut avant tout éloignement et désaffection vis-à-vis du clergé.

Il y avait aussi un autre aspect de la question : dans une société où jusqu'alors la seule vie sociale était celle à laquelle le catholicisme fournissait les cadres, où l'on naissait, vivait et mourait en catholique, où les seules réjouissances étaient celles auxquelles les saints ou la Vierge prêtaient leur patronage, voici qu'un élément nouveau faisait brusquement irruption : pour la première fois des hommes s'unissaient non dans un but religieux comme c'était le cas pour les différentes confréries du Carmine, de la Mort, etc..., mais dans des associations de métiers à but spécifiquement économique ou social. Bientôt, ces associations nouvelles — auxquelles participaient les femmes réunies elles mêmes dans les ligues des métiers avec leurs coopératives — intervenaient dans des sec-

teurs de la vie sociale jusqu'alors réservés au clergé, par exemple, dans le mariage et dans les funérailles.

Les funérailles, surtout, permettent de comprendre l'importance prise par la ligue : elles s'accomplissaient, et s'accomplissent encore, selon un ancien cérémonial, en deux temps.

D'abord l'exaltation du mort, au moment de la mise en bière ; parents et amis, par leurs louanges à l'adresse du défunt, leurs pleurs et leurs gémissements, montrent à quel point ils sont affectés par la perte qu'ils viennent de subir ; de même quand la bière est emportée, les femmes de la maison, sur le pas de la porte ou au balcon doivent, par leur attitude, montrer publiquement leur douleur allant jusqu'à se griffer la figure, déchirer leurs vêtements, ou pour le moins un mouchoir, tout en poussant des hurlements de désespoir. Ensuite le convoi s'en va vers l'église et de là au cimetière ; aucun parent ne doit suivre l'enterrement ; enfermés dans la maison, les volets clos, sans feu ni lumière, entièrement vêtus de noir — les hommes portant même la chemise noire — la barbe ne devant plus pendant des mois subir le contact du rasoir, jeûnant tant que le cadavre est « sur terre », les parents du mort ne sortiront de chez eux que dix ou quinze jours après ; pendant ce temps, ils seront nourris par les voisins qui leur envoient des mets déjà cuisinés.

La grande misère empêchait souvent les parents d'honorer dignement leur mort. Avant tout, il y avait la question des cloches : à Monte-Sant'Angelo, par exemple, la *Campana Grossa* (la grande cloche) sonnait à la mort des riches, la *Campana delle Selva*, une petite clochette, tintait timidement à la mort du pauvre « cafone ». Le prêtre accompagnait seulement jusqu'aux dernières maisons du bourg la bière portée sur les épaules des croquemorts : arrivé là, il s'en retournait, à moins qu'on ne lui ait payé un supplément, et la mise en terre proprement dite avait lieu sans prêtre.

Par contre, si le paysan appartenait à une ligue de résistance, il pouvait être sûr que sa mort et celle des siens serait dignement honorée : un article qui ne fait jamais défaut dans les statuts des ligues est celui qui enjoint à la ligue de sortir en corps, fanion en tête, pour l'enterrement d'un compagnon. C'en était fini des marchandages humiliants avec le clergé, maître des cérémonies : le « *cafone* » à sa mort pouvait avoir un enterrement dont la beauté et l'affluence ne le cédaient en rien à celui d'un baron. Les paysans s'habituèrent donc à se passer ainsi de la présence ecclésiastique à la cérémonie des funérailles. Le prêtre était devenu un « notable » avec qui le paysan avait des contacts occasionnels comme avec le médecin ou l'avocat, l'un des représentants de cette petite bourgeoisie auquel on ne reconnaissait aucunement le droit de se mêler de la vie privée.

***

La diffusion du protestantisme en Italie méridionale ne s'explique pas seulement par les deux facteurs que nous avons analysés ; persistance de la tradition religieuse d'une quête individuelle du divin, tradition à laquelle le catholicisme « laïcisé » ou plus précisément socialisé ne permettait plus de s'exprimer d'une part, et d'autre part développement, en marge des cadres sociaux officialisés par l'Etat et par l'Eglise, des ligues, syndicats de défense des travailleurs agricoles mais aussi « fraternités » nouvelles au sein desquelles avec la participation de tous chacun pouvait célébrer les moments cruciaux de la vie individuelle.

Ces deux facteurs ont eu vraisemblablement pour effet d'éloigner les paysans du clergé catholique et de la pratique religieuse.

Un troisième facteur s'est exercé dans le même sens et a eu en outre un effet positif en facilitant la diffusion du protestantisme : il s'agit de l'émigration. C'est à partir de 1869 que, au lendemain du vote par la Chambre des députés de la taxe sur la mouture (38), commence une émigration massive des travailleurs agricoles vers les pays du bassin méditerranéen. A partir de 1880 (39) le courant migratoire s'oriente vers les pays transocéaniens, Amérique du Nord et du Sud, lesquels jusqu'à cette date n'avaient accueilli que quelques Italiens aux professions très particulières : musiciens ambulants, barbiers, marbriers, « *stucchinai* », de Lucques surtout, marchands d'huile d'olive et de fruits. Dans les dernières années du siècle c'est par contre l'arrivée ininterrompue de paysans en provenance du Sud et de la Sicile : main-d'œuvre non qualifiée qui trouve à s'employer, surtout dans les villes, à n'importe quel métier. Leur manque de qualification professionnelle n'est pas un empêchement mais plutôt un avantage car ces émigrants sont d'une adaptabilité extraordinaire aux travaux les plus divers. Les régions les plus touchées par la crise qui sévit dans toute l'Italie méridionale sont celles qui commencent à se vider : Calabre, Basilicate, Abruzzes, la plaine de Naples à Benevent, Avellino et le Molise.

Dans les Pouilles, la plaine du Tavoliere, sa fertilité ayant été préservée à travers les siècles grâce à une culture alternée avec la jachère et le pâturage, avait donné pendant plusieurs années après le défrichement des moissons très abondantes. Mais « la fertilité, comme toutes les richesses mal gouvernées » (40) était allée en s'épuisant, le taux de production moyenne s'abaissait et, à nouveau, on avait été obligé de faire reposer la terre. A partir de 1894, la transformation de l'économie de la

(38) La loi, impopulaire parce qu'elle ne frappait en définitive que les paysans les plus pauvres, passa le 21 mai 1868 : à partir de 1869 environ 123.000 travailleurs quitteront chaque année la péninsule. Cf. A. Romano, *Storia del Movimento Socialista in Italia*, I, p. 297 et sq.

(39) 30 Italiens immigrés aux Etats-Unis en 1820 ; de 1871 à 1880 sont partis pour les Etats-Unis 55.759 Italiens dont 20.000 environ habitaient New-York en 1880. Entre 1881 et 1890, 307.309 ; entre 1891 et 1900, 651.897 Italiens ont quitté l'Italie pour le Nouveau Monde.

(40) Lo Re, *Capitanata*, cité par G. Longo, *Capitanata in marcia*, p. 10.

région, de pastorale devenue agricole, prit un tour plus rapide à cause surtout de la baisse sensible du prix de la laine et de la hausse du prix de blé, hausse rendue encore plus sensible par la diminution du coût de production qu'avait entraînée l'introduction des premières machines agricoles. La région semi-montagneuse du Sub-Apennin, à l'ouest du Tavoliere, fut la première à être touchée par la crise. Une fois rasés les bois, défrichées les terres, bonnes et mauvaises, la population de villages entiers, sans aucun artisanat véritable, sans espoir de trouver un débouché dans l'industrie napolitaine disparue ou en voie de disparition, n'eut d'autre solution que l'émigration vers l'Amérique du Nord (41). Dans le Gargano au contraire, la situation économique en raison de l'isolement du pays ne subit d'abord que peu de changements: dans la partie Nord, le long des côtes, l'olivier et les agrumes continuaient à trouver des débouchés sur la côte dalmate, tandis que dans l'intérieur, sur la montagne, les forêts alternant avec les terrains rocheux et les vastes pâturages domaniaux se prêtaient au traditionnel élevage d'animaux en liberté. Mais quelques routes avaient été ouvertes en vue de lutter plus efficacement contre les « brigands » auxquels le Gargano fournissait des repaires inviolables ; en reliant le promontoire aux régions environnantes, elles brisèrent irrémédiablement ce rudimentaire équilibre entre montagne, plaine et mer ; et on peut dire que cette région à partir de ce moment, connut un déclin ininterrompu. Les oranges de Rodi, Vico et Ischitella, source de travail et de profit pour ces petites villes ne purent supporter sur les marchés italiens la concurrence des oranges siciliennes et calabraises. La maladie des oliviers s'en mêla. A partir des premières années (1904-5) du XX^{e} siècle, les gens du Gargano prirent eux aussi le chemin de l'Amérique du Nord.

Cette émigration fut particulièrement intense dans les centres de la côte Nord, où, phénomène caractéristique mais assez général en d'autres parties du Mezzogiorno, on enregistra, malgré la forte natalité, une baisse de la population entre le recensement de 1901 et celui de 1921. Elle fut moins importante dans des pays comme San-Nicandro et Apricena, dont la population augmenta considérablement, grâce en particulier aux apports des autres centres du Gargano. Les années de la plus forte émigration pour toute l'Italie méridionale furent celles de 1905 à 1914.

L'émigration, en dehors d'une diminution de la pression démographique, n'apporta pas au Gargano une amélioration aussi sensible des conditions économiques que dans d'autres zones des Pouilles. Mais si les effets *économiques* de l'émigration en général furent superficiels ces pays n'échappèrent pas à la profonde transformation des valeurs qu'elle entraîna avant la première guerre mondiale pour le Sud Italien ; véritable révolution dans les modes, de vivre, de penser, la première peut-être dans l'histoire de ces peuples. Pour la première fois, les rapports qui unissent le travailleur de la terre à celui qui l'emploie, baron ou

(41) G. Longo, *op. cit.*, p. 11.

« galantuomo », n'apparaîssaient plus comme une fatalité inéluctable, mais comme une réalité à laquelle il devient possible de se soustraire en payant les 8 lires de taxes à l'embarquement et le prix du voyage (250 lires environ) jusqu'à l'un des ports du Nouveau Monde. Monde réellement nouveau car ces hommes en reviendront avec une conception entièrement nouvelle des rapports sociaux et de leur propre place dans la société.

Quant à leur attitude psychologique, on a distingué deux catégories d'émigrants. D'abord celui qui s'expatriait temporairement ; par exemple, l'émigrant qui allait en Amérique du Sud surtout comme saisonnier : en Argentine, on les appelait les « golendrinas » (42), les hirondelles ; son unique but était de gagner assez d'argent pour nourrir sa famille restée en Italie, payer ses dettes, acheter un champ et, ambition suprême, mettre de côté de quoi faire construire une maison.

Des plus simples maisons jusqu'aux prétentieux « villini », tout ce qui a été construit dans les bourgs du Midi pendant cette époque, l'a été par des investissements d'émigrants.

Ce type d'émigrant reste un étranger dans le pays d'accueil ; bien loin de s'assimiler à ses compagnons de travail, il n'apprend pas la langue du pays et se rapproche au contraire de tout ce qui est italien, hommes et choses. Même si dans son village il a été un farouche ligueur, une fois émigré il n'accorde aucun intérêt aux associations du même genre qui existent dans le pays d'immigration (43). Toutes ses réactions dans le pays d'origine étaient semble-t-il en rapport avec l'environnement, et une fois parti sa seule préoccupation devient l'acquisition d'un petit capital. Pour ce type d'émigrant, l'église, la pratique et la foi catholiques se confondent avec l'ensemble des souvenirs et des sentiments qui constituent « le pays », c'est-à-dire le retour auquel il aspire. Aussi la propagande évangélique a-t-elle sur lui peu de prise (44).

Toutes différentes sont les dispositions de l'émigrant définitif ; pour lui l'émigration a été une seconde naissance. Sa famille vient souvent le rejoindre ou bien il fait souche dans le nouveau pays dont il devient un citoyen ; les liens sociaux qui le retenaient au village sont rompus dans la mesure où il ne pense pas y faire retour avant d'avoir fait peau neuve et d'être lui-même devenu un « signore » (45). Cette émigration

---

(42) *Documentation française, Notes et études documentaires* (*Série économique et financière*) N° 226, p. 5. L'auteur de cette remarquable synthèse souligne que cette émigration saisonnière vers l'outre-mer « a cessé par suite de la motorisation de l'agriculture intervenue autour des années vingt ».

(43) On trouvera des indications sur cet état d'esprit dans un article de Luigi Einaudi, *Nuova Antologia*, août 1900, p. 528 et sq., qui traite de l'émigration temporaire italienne en Suisse au moment des grands travaux de percement du Simplon et du Gothard. Un des griefs que les ouvriers suisses faisaient aux Italiens était que ceux-ci refusaient d'adhérer aux associations de résistance du pays. De même les émigrants temporaires italiens qui travaillent dans les mines de charbon en Belgique depuis la fin de la deuxième guerre mondiale (environ un tiers de la main-d'œuvre employée dans les charbonnages, 50.000 mineurs) manifestent une indifférence analogue vis-à-vis des syndicats, dont ils ne reconnaissent pas l'utilité. Cf. Mario Levi, *Politique Etrangère*, 1953, 2-3, pp. 183 et 189.

(44) P.M. Rose, *The Italian in America*, 1922, p. 106 et sq.

(45) Il n'est pas rare l'été de rencontrer dans les rues sales et mal pavées d'un bourg misérable du Sud l'immense automobile rutilante d'un de ces « Américains » revenu prendre un bain de prestige au pays d'où quarante ans auparavant il était parti sans un sou.

est, du point de vue psychologique, une évasion, un acte individuel qui implique le rejet d'une situation intolérable, donc une certaine confiance en soi et l'idée qu'il est possible de faire son salut individuellement en ce monde. Ce type d'émigrant est très réceptif à la propagande évangélique. Et si on calcule qu'entre 1876 et 1918 les deux Amériques ont accueilli 3.763.000 émigrants définitifs italiens, on comprend quel excellent terreau pour l'évangélisation a représenté cette masse. En 1880, a surgi à New-York la première église protestante italienne, en 1911, on en comptait aux Etats-Unis 250, contre 150 églises catholiques seulement et on pouvait calculer que 1.000.000 d'Italiens étaient perdus pour Rome. En 1921, le nombre des églises protestantes atteignit 304 et il n'a cessé d'augmenter depuis (46).

Du point de vue protestant, la conversion des Italiens émigrés était doublement importante : elle faisait affluer des éléments nouveaux dans l'Église et elle rendait possible grâce à l'œuvre des nouveaux missionnaires italiens l'évangélisation des masses catholiques italiennes restées dans le pays (47). Les événements mondiaux allaient bientôt ouvrir un large champ à l'activité de ces nouveaux missionnaires. L'entrée en guerre de l'Italie en mai 1915 ramena dans la péninsule de nombreux convertis qui firent des prosélytes.

Pour les populations du Mezzogiorno, l'après-guerre fut marqué par deux facteurs économiques dont les effets se cumulèrent : la démobilisation à la fin de 1919, à laquelle s'ajouta la misère qu'une année de mauvaise récolte amène inévitablement dans ces pays où les paysans n'ont pas d'économies ; et en 1921, la décision du Gouvernement des Etats-Unis de limiter au maximum l'immigration italienne. Il en résulta un chômage irrémédiable et des troubles sociaux auxquels les grands propriétaires répondirent en recrutant des hommes de main, les « mazzieri », première manifestation des bandes fascistes. Il est significatif que ce soit justement pendant ces années que la prédication évangélique commence à donner ses fruits dans le Gargano et dans les Pouilles. A San-Nicandro, c'est le retour du Canada, en 1922, d'un barbier, Frumenzio Ottone (48), qui est à l'origine du mouvement de conversion. A San-Marco-in-Lamis, la même année, Angelo Tarollo commence à évangéliser. Des missionnaires itinérants souvent italo-américains, Adventites, Pentecôtistes, Baptistes parcourent alors le promontoire ; de leur passage nous trouvons des témoignages fréquents dans le journal de Donato Manduzio. A travers son récit, Manduzio nous rend sensible

(46) P.M. Rose, *op. cit.*, p. 100 et sq.

(47) Et non seulement en Italie : Luigi Francescon de Udine, émigré aux Etats-Unis en 1890 pour y exercer le métier de mosaïste, après avoir adhéré aux différents mouvements évangéliques, se consacra au pentecôtisme dont il devint le principal propagateur en Argentine et surtout dans la partie Sud du Brésil. Cf. E.G. Léonard, *L'illuminisme dans un Protestantisme de constitution récente*, 1953, p. 61.

(48) Ottone est encore actuellement le pasteur de cette communauté. Nous tenons à le remercier ici, ainsi que Luigi Gualano, pour toutes les informations qu'ils ont bien voulu nous donner sur le mouvement évangélique dans le Gargano.

l'atmosphère de fermentation religieuse qui était celle de ces bourgs pendant les années sombres où tout espoir d'une amélioration du sort du « cafone » par la lutte sociale au sein des ligues ou par l'émigration avait également disparu.

Les accords du Latran en 1929 ne marqueront pas dans les textes un changement de politique à l'égard des « cultes admis », mais, rendant nécessaire une autorisation administrative pour ouvrir un temple, ils permettront aux autorités de police d'intervenir quand bon leur semblera contre la propagation de l'évangélisme sous toutes ses formes.

Ainsi, au commencement de 1936, à la suite de la dénonciation de l'archiprêtre, don Vincenzo Pienarbarca, le juge de paix imposera une amende aux évangéliques de San-Nicandro (ainsi qu'aux disciples de Donato Manduzio) et leur enjoindra de ne plus tenir des réunions et de ne plus baptiser. Les évangéliques feront opposition et seront défendus par un avocat de San-Nicandro, Francesco Petrucci, plaidant que le baptême ne peut et ne doit pas être considéré comme un acte public, mais comme un acte privé, et donc qu'il n'y avait pas infraction à la loi. Plaidoyer qui leur vaudra l'acquittement.

En réalité, les autorités de l'époque craignent toute manifestation de non-conformisme même dans un domaine purement religieux. Elles redoutent « que le sectarisme aux aguets, prêt à s'élancer contre le catholicisme et le fascisme, ne tire avantage... de la réaffirmation de la liberté religieuse afin d'intensifier avec les moyens à sa disposition une activité sournoise et camouflée de propagande antifasciste » (49).

Tout ferment d'indépendance est un danger et l'évangélisme peut devenir un facteur corrosif de l'ordre établi s'il est prêché à des êtres jeunes et mal défendus comme le sont les soldats dans les casernes et « les populations ignorantes et désespérées par l'indigence et les souffrances causées par les misères occultes et honteuses » (sic !) (50).

Le fait d'attribuer aux protestants une étiquette politique n'était pas d'ailleurs une innovation de la dictature fasciste. Bien avant l'ère mussolinienne, en 1880, les évangéliques de Pescasserroli (51) étaient accusés d'être des athées et, aussi des « socialistes ». Aujourd'hui encore, on accuse fréquemment les évangéliques d'être des communistes (52). Etant donné les traits caractéristiques de la société italienne une telle

---

(49) Relation de la Commission de la Chambre des Députés, citée par A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, 1949, p. 657.

(50) Relation de la Commission spéciale du Sénat, citée par A.C. Jemolo, *op. cit.*, p. 658 ; il se trouva même des sénateurs pour envisager d'interdire le prosélytisme parmi les orphelins de parents catholiques.

(51) Cf. B. Croce, *op. cit.*, p. 56.

(52) A plusieurs reprises, il nous est arrivé que lorsque nous nous informions de l'existence de noyaux protestants dans les villages, on nous répondait : « Vous voulez parler des communistes ». A l'origine de cela il y a peut-être l'attitude ambivalente du gouvernement italien qui lorsqu'on lui reproche de faire régner dans le pays un climat d'intolérance religieuse s'en défend en accusant les évangéliques en général et les pentecôtistes en particulier de « communisme », tout en les considérant parfois, selon l'interlocuteur, comme des agents américains. Cf. G. Peyrot, *op. cit.*, p. 42.

confusion n'a pas de quoi surprendre. D'abord — et c'est là le fait capital — parce que le protestantisme en Italie méridionale se répand précisément dans les couches sociales paysannes qui sont du fait de leurs conditions de vie les plus réceptives à la diffusion des idées socialistes. Ensuite parce que, dans un pays où cadres de la vie religieuse et cadres de la vie civile et sociale sont dans la pratique, surtout dans ces dernières années, si malaisément discernables, une opinion simpliste a tôt fait d'assimiler ceux qui rejettent les premiers et ceux qui veulent transformer les seconds (53).

Hélène Cassin.
(C.N.R.S.)

---

(53) Il convient de citer à propos du cas Dolci en Sicile qui défrayait il y a quelque temps les chroniques italiennes, ces paroles du « *Giornale d'Italia* » du 12 février 1956 : « Or, la vérité est que M. Dolci qui se dit catholique... fait de la propagande protestante... et il n'y a pas à s'étonner que les communistes soient les alliés naturels des protestants ; les uns et les autres considèrent le catholicisme comme leur ennemi ».

SENTIMENT RELIGIEUX ET CULTES POPULAIRES PENDANT LA RÉVOLUTION

Saintes patriotes et martyrs de la liberté

Pendant longtemps, les historiens de la Révolution française n'ont vu dans les cultes révolutionnaires que des tentatives politiques de circonstance. Réagissant contre cette tendance, Albert Mathiez a voulu souligner le caractère spécifiquement religieux de ces cultes (1). Encore s'agit-il de s'entendre sur le caractère du fait religieux : Mathiez, en la matière, suit étroitement Durkheim, lorsque ce dernier affirme que c'est essentiellement par leur forme qu'on reconnaît les phénomènes religieux. Comme ses prédécesseurs, Mathiez semble s'être peu soucié d'étudier le sentiment religieux manifesté par ceux qui participaient aux cérémonies des cultes révolutionnaires ; c'est par là cependant que pourrait être éclairé leur caractère : expédients politiques ou religion véritable.

On ne saurait masquer la difficulté de l'entreprise. Les documents nous permettent bien d'assister à la création d'ensembles cérémoniels nouveaux. Dans quelle mesure nous éclairent-ils sur les croyances exactes des adeptes des nouveaux rituels ? On saisit ici la difficulté des études de psychologie historique. L'abondance relative de documents d'origine populaire concernant en particulier le culte des martyrs de la liberté nous semble cependant légitimer cette première tentative.

I

Les écrivains catholiques ont naturellement dénié aux cultes révolutionnaires tout caractère religieux, pour n'y voir qu'une machine de guerre contre l'Eglise. Dans son *Histoire des sectes*, Grégoire insistait surtout sur la persécution (2). A une date plus récente, l'abbé Sicard s'est

(1) Albert Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires* (1789-1792), 1904. Voir plus loin pour le développement et le commentaire de la position de Mathiez.

(2) *Histoire des sectes religieuses... depuis le commencement du siècle dernier jusqu'à l'époque actuelle...*, 1810.

efforcé d'analyser les dogmes de cette *religion civile* que les révolutionnaires tentèrent, selon lui, d'instaurer (1) ; mais s'il en a décrit les symboles, les rites et les cérémonies, lui aussi ne la considère que comme une création politique sans véritable caractère religieux.

Michelet le premier a pressenti le caractère religieux des grandes manifestations de la Révolution, des Fédérations en particulier qu'il considère à juste titre comme les premiers jalons dans la formation des cultes révolutionnaires (2). Mais il reproche finalement à ces diverses tentatives de n'avoir été que des formes politiques vides de dogme. « Féconde en lois, stérile en dogmes, [la Révolution] ne contentait pas l'éternelle faim de l'âme humaine, toujours affamée, altérée de Dieu [. . .]. Les deux partis raisonneurs, les Girondins, les Jacobins tinrent peu de compte de ceci. La Gironde écarta entièrement la question, les Jacobins l'éludèrent. Ils crurent payer Dieu d'un mot » (3).

Aulard a attaché assez d'importance aux cultes révolutionnaires pour consacrer une étude spéciale au culte de la Raison et à celui de l'Etre suprême. Mais il les a vidés de tout contenu religieux : il y voit « la conséquence nécessaire et plutôt politique de l'état de guerre où la résistance de l'ancien régime contre l'esprit nouveau avait jeté la Révolution ». Les hommes de l'an II, « en intronisant la déesse de la Raison à Notre-Dame, ou en glorifiant le Dieu de Rousseau au Champ de Mars, se proposaient surtout un but *politique* et, pour la plupart, ne cherchaient dans ces entreprises contre la religion héréditaire, comme d'ailleurs dans leurs autres violences d'attitude ou de parole, qu'un expédient de défense nationale » (4).

Mathiez, tout en s'affirmant d'accord avec Aulard pour voir dans ces tentatives religieuses non plus seulement la lutte contre l'Eglise, mais essentiellement la défense de la France nouvelle, veut aller plus loin : les cultes révolutionnaires constituent une religion véritable (5). Pour cerner le fait religieux, Mathiez se fonde sur les analyses de Durkheim (6), pour qui, on le sait, le fait religieux se définit avant tout par sa forme ; croyance obligatoire, culte et pratiques extérieures obligatoires : tels sont les deux caractères essentiels que retiennent Durkheim et Mathiez après lui. Partant de ces prémisses, Mathiez s'attache moins à l'étude du credo commun des révolutionnaires qu'aux manifestations de la foi nouvelle, aux pratiques et aux cérémonies, au symbolisme révolutionnaire. « Si je montre tout cela, n'aurais-je pas le droit de conclure qu'il a existé une religion révolutionnaire, analogue en son essence à toutes les autres

(1) *A la recherche d'une religion civile*, 1895.

(2) Voir les chapitres XI et XII du livre III de l'*Histoire de la Révolution française*, intitulée « De la religion nouvelle ».

(3) *Histoire de la Révolution française*, livre XIV, chapitre I. Ce chapitre est intitulé d'une manière significative : « La Révolution n'était rien sans la Révolution religieuse ».

(4) *Le culte de la Raison et le culte de l'Etre suprême*, 1892, p. VII et VIII.

(5) *Les origines des cultes révolutionnaires* (1789-1792), 1904.

(6) Spécialement sur son mémoire, « De la définition des phénomènes religieux », *Année Sociologique*, 1899.

religions ? » (1). Et Mathiez d'affirmer au terme de son étude : « Il existe une religion révolutionnaire dont l'objet est l'institution sociale elle-même. Cette religion a ses dogmes obligatoires (la Déclaration des droits, la Constitution), ses symboles entourés d'une vénération mystique (les trois couleurs, les arbres de la Liberté, l'autel de la Patrie, etc.) ses cérémonies (les fêtes civiques), ses prières et ses chants » (2).

L'étude de Mathiez demeure cependant à la surface des choses. Non qu'on puisse lui reprocher de rester sur un plan purement historique : c'est là aussi le propre de l'histoire des religions. Mais Mathiez caractérise mal le fait religieux, en assimilant religieux et collectif. Il applique au XVIII^e siècle une assimilation qui se justifiait dans le contexte de Durkheim. Ce dernier décrivait des sociétés archaïques dans lesquelles le religieux diffus imprégnait tout ; social et religieux s'y confondaient dans une assez large mesure. Peut-on l'affirmer de la fin du XVIII^e siècle ? Avec le développement du rationalisme depuis le siècle précédent, le religieux s'est spécialisé et n'occupe plus qu'un secteur de la vie collective. Il est donc nécessaire de le caractériser par lui-même et de considérer à la fois les croyances religieuses et les cérémonies spécifiquement religieuses, distinctes des cérémonies civiques. Sans doute n'est-il pas faux d'affirmer avec Mathiez que le fait religieux se distingue par sa forme. Encore faut-il préciser cette forme et considérer le fait religieux dans son ensemble : rites, symbolique, dogmes et croyances, ces dernières ne pouvant être abordées, comme tout fait mental, qu'indirectement.

Le problème des cultes révolutionnaires paraît avoir été mal posé par ses deux plus importants historiens, qui ont l'un et l'autre méconnu la spécificité du fait religieux, la préoccupation politique chez Aulard ou la déformation sociologique chez Mathiez faussant la perspective. Ils se sont attachés l'un et l'autre plus aux créations officielles qui furent le fait de la bourgeoisie dirigeante qu'aux cultes populaires : non que tel culte ait été à l'époque le propre de telle classe ; mais les cultes populaires permettent de saisir sur le vif les manifestations de la spontanéité religieuse des masses révolutionnaires. Aulard et Mathiez insistent l'un et l'autre sur la rupture entre la religion traditionnelle et la religion nouvelle, s'accordant par là, bien que pour d'autres raisons, avec les historiens catholiques des cultes révolutionnaires : cette rupture est peu contestable et cette novation constitue précisément le fait intéressant ; encore s'agit-il de savoir comment la caractériser et quels facteurs ont joué.

Quelle qu'ait été cependant l'importance du bouleversement politique de 1789 à 1794, la Révolution ne pouvait détruire dans l'âme populaire la religion traditionnelle. Elle lui imprima dans une certaine mesure sa marque et suscita des aspects d'évolution du catholicisme vers une nouvelle religion populaire. Nul doute que, la crise révolutionnaire une fois passée, ces hommes et ces femmes qui, par un besoin de l'âme, avaient embrassé le nouveau culte, ne soient revenus à la tradition.

(1) *Op. cit.*, p. 13.
(2) *Op. cit.*, p. 62.

Bien que l'abandon momentané du catholicisme ait constitué une rupture, il est dès lors nécessaire, pour étudier les cultes révolutionnaires, de se placer dans la perspective de la religion traditionnelle.

Sans doute, l'étude des nouveaux rituels, sur laquelle Mathiez fonde toute sa démonstration, importe-t-elle : encore faudrait-il préciser comment s'établit le syncrétisme avec les formes anciennes et ce que les nouvelles cérémonies empruntent au culte catholique. Quelles étaient par ailleurs les croyances et dans quelle mesure se rattachaient-elles aux croyances traditionnelles ? Un culte religieux implique de la part du croyant (spécialement si on se place dans la perspective du catholicisme du XVIII[e] siècle) vénération à l'égard de son objet, — objet transcendant, surnaturel, — qui lui apparaît doué d'une vertu efficace à la fois ici-bas et dans l'au-delà ; le croyant participe de cette efficace grâce au culte qui constitue en un certain sens un échange de prestations entre les hommes et le surnaturel. Le fait religieux implique enfin une participation à toute la vie personnelle. Ces traits caractérisent la religion traditionnelle : dans quelle mesure s'appliquent-ils aux cultes révolutionnaires ?

II

Le culte des saintes patriotes permet de préciser un aspect du passage de la religion catholique aux cultes révolutionnaires : à l'ancien contexte religieux, il unit des aspects politiques nouveaux, mais qui s'intègrent dans le culte traditionnel.

Perrine Dugué appartenait à une famille de petits cultivateurs de Thorigné, village du département de la Mayenne, sur les confins de la Sarthe. Toute la famille (Perrine avait cinq frères) était fortement attachée à la Révolution et s'opposait de son mieux aux chouans ; deux des frères étaient incorporés à Sainte-Suzanne, bourg au nord de Thorigné, dans les compagnies franches qui le défendaient contre les « brigands ». Le 22 mars 1796, Perrine qui allait sur ses dix-neuf ans, méprisant les menaces qu'elle avait reçues, se mit en route pour la foire de Sainte-Suzanne, pour voir aussi ses frères qu'on l'accusait de renseigner. A mi-chemin, elle fut abattue par trois chouans ; on la trouva le lendemain ; trois jours après, elle fut inhumée dans un champ voisin. Les deux partis s'accusèrent du meurtre et peut-être ces accusations réciproques réunirent-elles tous les éléments de la population dans une commune commisération, le meurtre ayant frappé vivement l'imagination populaire. Trois complaintes de l'époque ne font aucune allusion aux idées républicaines de Perrine et ne voient en elle qu'une bonne chrétienne ayant préféré la mort au viol. Il n'en reste pas moins que dans l'opinion générale, ses sentiments étant connus, Perrine fut regardée comme une sainte républicaine. On l'avait vue, à ce que rapporte l'abbé Coutard, « monter au ciel avec des ailes tricolores » ; la foule accourut à son tombeau, où des guérisons s'opérèrent ; le bruit de ces miracles se répandant, des pèlerins

vinrent jusque des départements voisins de l'Orne, de la Sarthe et du Maine-et-Loire. En 1797, une chapelle fut construite. La restauration du culte catholique, si elle mit fin au culte de la sainte républicaine dont les miracles ne furent pas reconnus, n'effaça pas cependant son souvenir qui se maintint longtemps (1).

L'exemple de Perrine Dugué n'est pas unique. La forêt de Taillay, aux confins des départements de Loire-Inférieure et d'Ille-et-Vilaine, renferme une tombe célèbre, dite « la tombe à la fille ». Il s'agit de Marie Martin, originaire de Tresbœuf. Soit pour avoir indiqué aux bleus le refuge d'une bande royaliste, soit pour n'avoir pas voulu dévoiler la retraite de ses maîtres, elle fut maltraitée et massacrée par les chouans. On l'enterra sur place. D'après une relation de 1950, on voit à la tête deux croix ; aux chênes voisins sont cloués de petites niches contenant des statuettes ; l'une de ces niches sert à recevoir les offrandes pécuniaires, qu'une femme venait empocher, jusqu'à la guerre de 1914, les dimanches et jours de pèlerinages. Actuellement encore, on vient en pèlerinage à cette tombe de toutes les communes voisines, surtout à la Saint-Jean d'été et les lundis de Pâques et de Pentecôte. Sainte-Pataude (c'est ainsi que les habitants l'appellent, du surnom donné par les chouans aux républicains) passe pour accorder toutes les grâces qui lui sont demandées. Les mères y amènent leurs jeunes enfants pour qu'ils marchent de bonne heure, leur faisant faire trois fois le tour de la tombe, en les obligeant à des pas normaux. La tombe est toujours entretenue par les personnes qui y laissent des ex-voto. Au dire des bûcherons, la hache n'a pu entamer le tronc de l'arbre où la sainte fut attachée et martyrisée (2).

Ces deux exemples marquent comment s'établit le syncrétisme avec des formes anciennes. On assiste à un élargissement du culte traditionnel par intégration de saintes républicaines et patriotes. Les formes religieuses anciennes l'emportent encore nettement sur les aspects politiques nouveaux. La croyance religieuse, bien que condamnée ici par l'Eglise, ne saurait être niée. Les saintes patriotes apparaissent douées d'une vertu efficace, elles font des miracles. Le culte révolutionnaire demeure encore très proche du catholicisme (3).

---

(1) Abbé Augustin Ceuneau, *Un culte étrange pendant la Révolution. Perrine Dugué, la sainte aux ailes tricolores*, 1777-1796, Laval, 1947. Voir G. Lefebvre, « Perrine Dugué, la sainte patriote », *Annales historiques de la Révolution française*, 1949, p. 337.

(2) Roger Joxe, « Encore une sainte patriote : Sainte Pataude », *Annales historiques de la Révolution française*, 1952, p. 91. D'après *Le Journal de Chateaubriand*, n° 4, mai-juillet 1950, sous le titre « La fosse à la fille ».

Sainte-Pataude, c'est-à-dire Sainte-Républicaine. On pourrait souligner que Sainte-Pataude et Sainte-Tricolore sont apparues toutes deux dans l'Ouest. Il en ressort que la population de cette région, même quand elle adhérait à la Révolution, conserva tout aussi bien que les royalistes son attachement à la religion traditionnelle. Même davantage, peut-être, car il n'est pas à notre connaissance qu'un chouan ait été spontanément promu à la sainteté par le sentiment populaire.

(3) On ne saurait masquer ce que l'analyse a ici d'insuffisant. Mais on ne peut que poser des questions auxquelles les documents ne permettent pas de répondre. A propos de Perrine Dugué : existe-t-il un commentaire expliquant le sens de son ascension ? Que faisait-on à sa chapelle ? y avait-il là des cérémonies sporadiques ou régulières ? à quelle date ? en quoi

III

Le culte des martyrs de la liberté semble marquer le terme d'une évolution du sentiment religieux révolutionnaire à partir du culte traditionnel : ici les formes nouvelles et les aspects politiques, secondaires dans le culte des saintes patriotes, l'emportent nettement sur le contexte religieux ancien.

Les historiens des cultes révolutionnaires en s'attachant surtout au culte de la Raison et à celui de l'Etre suprême, créations artificielles des éléments révolutionnaires dirigeants, ont négligé le développement spontané du culte populaire des martyrs de la liberté, de Marat en particulier. Il leur eût permis cependant de préciser l'évolution du sentiment religieux à l'époque de la Terreur. Ce culte populaire se développa à partir de juillet 1793, dans les sections parisiennes, organisations de base de la sans-culotterie. Il eut pour objet de vénération trois illustres victimes de la contre-révolution : Marat d'abord, assassiné le 13 juillet 1793, auquel on adjoignit Lepeletier de Saint-Fargeau assassiné le 20 janvier 1793 par le garde du corps Paris, Chalier enfin condamné par la réaction et guillotiné à Lyon le 17 juillet 1793.

Marat, par son rôle depuis le début de la Révolution, jouissait d'un immense prestige parmi les sans-culottes parisiens. Son assassinat (sans parler ici des conséquences politiques) suscita l'éveil d'une vénération populaire qui demeure l'un des traits les plus originaux de la mentalité sans-culotte. La formation du culte nouveau se marqua dès les jours qui suivirent l'assassinat, par une véritable compétition autour de la dépouille de l'Ami du peuple. Qui conservera ces « restes précieux » ? La section du Théâtre-Français qui était celle de Marat et qui bientôt prendra son nom, les revendique. Jacobins et Cordeliers se disputent son cœur, qui demeure finalement aux Cordeliers. Les femmes de la société des Républicains-Révolutionnaires font le serment, le 17 juillet, d'élever leurs enfants dans le *culte* de Marat et de ne mettre entre leurs mains d'autres *évangiles* que la collection de ses œuvres (1). Le 26 juillet, les Cordeliers décident « d'élever un autel au cœur de l'incorruptible Marat » (2). La cérémonie eut lieu au début d'août ; en fait, le cœur de Marat fut placé dans un vase et ces « restes précieux d'un dieu » suivant l'invocation d'un patriote, furent suspendus à la voûte de la salle des séances (3) : imitation

---

consistaient-elles ? comment la mémoire de Perrine s'est-elle conservée ? A propos de Marie Martin : y a-t-il des sources antérieures à la relation de 1950 ? quand le culte a-t-il débuté ? que sait-on pour le passé des cérémonies sur sa tombe ? Qu'y fait-on actuellement à Pâques, à la Pentecôte, à la Saint-Jean ? pourquoi y va-t-on le lundi ? y a-t-il syncrétisme, — le dimanche étant réservé à la religion traditionnelle, le lundi au culte nouveau ? D'une manière générale : s'il y a culte, quels en sont les éléments : cérémonies, rites, prières, symboles ? qui participe à ces rites ? Quelles catégories de population ? quelles classes d'âge? en quel nombre ? les adeptes étaient-ils de bons catholiques ou des chrétiens tièdes ? quelle a été la position de l'Eglise ? quelle a été exactement la part politique du contenu des croyances et des dogmes ?

(1) *Archives nationales*, C 262, d. 580, p. 2.
(2) *Archives nationales*, C. 259, d. 540 ; *Moniteur*, XVII, 243.
(3) *Journal de la Montagne*, 3 août 1793.

d'un rite ancien ou création d'un rite nouveau ? ...Quelques jours auparavant une brochure populaire avait longuement comparé Marat à Jésus, tombé lui aussi « sous les coups du fanatisme, en travaillant de toutes ses forces à opérer le salut du genre humain » (1). Il s'agissait sans doute de faire de Jésus un révolutionnaire ; mais par voie de conséquence Marat participait du caractère divin de Jésus.

Il faut souligner ici l'équivoque qui pèse sur de nombreux mots, transposés directement du vocabulaire religieux, et la contagion mentale qui en résulte (2). Lorsque les dirigeants déclarent que Marat est immortel, ils entendent qu'il vit dans leur mémoire ; mais pour les sans-culottes élevés dans le catholicisme, le mot *immortel* est inséparable de l'immortalité de l'âme. Pour les mêmes sans-culottes, *saint* appliqué à Marat ne peut se séparer du *sacré*. Parmi les saints invoqués d'ordinaire, les martyrs tiennent une place éminente : dire que Marat est un martyr, c'est assurément pour le sans-culotte, le promouvoir à la sainteté. Tandis que le militant attend de l'Ami du peuple, vivant dans sa mémoire, un réconfort pour l'action, le sans-culotte espère de Marat, promu au rang des saints, le succès de la Révolution. Celle-ci a été une *bonne nouvelle*, un *évangile*, devant assurer le salut de l'humanité. Pour le sans-culotte, nourri de la pratique catholique, le salut s'entend aussi au sens temporel : les ex-votos en témoignent dans les églises. Sans doute n'avons-nous pas trouvé d'ex-votos dédiés à l'Ami du peuple : mais invoquer Marat, martyr de la liberté parce qu'il a offert sa vie pour la Révolution, donc pour le salut de l'humanité, devait dans la mentalité populaire concourir au même résultat.

Dans le courant du mois d'août, plusieurs sections et sociétés populaires célèbrèrent des pompes funèbres en l'honneur de Marat ou procédèrent à l'installation de son buste et de celui de Lepeletier, — cérémonies où commencent à se préciser les caractères du nouveau culte.

Le 4 août, la société fraternelle des Patriotes des deux sexes inaugure dans la salle de ses séances, les bustes des martyrs (3). Le 8, la section du Contrat-Social expose dans l'église Saint-Eustache, lieu de ses séances, « le simulacre de ce représentant du peuple étendu sur son lit de mort » (4) : spectacle qui emprunte le cadre de la religion traditionnelle, et bien fait pour frapper l'imagination populaire. La société des Hommes-du-Dix-Août entend l'oraison funèbre de Marat, le 15 août, aux Filles-Dieu où elle siégeait (5).

---

(1) *Bibliothèque nationale*, Lb 40 1994 ; *Tourneux*, n° 8417.

(2) Voir Ferdinand Brunot, *Histoire de la langue française*, t. ix : *La Révolution et l'Empire*, Paris, 1937, p. 625 : Transposition des mots religieux.

(3) *Affiches de la Commune*, 3 et 6 août 1793 ; *Journal de la Montagne*, 4 août 1793 ; *Moniteur*, xvii, 300.

(4) *Archives nationales*, C 266, pl. 629, p. 17 ; *Affiches de la Commune*, 6 août 1793 ; *Journal de la Montagne*, 7 août 1793 ; *Moniteur*, xvii, 323, 331. Voir aussi l'Oraison funèbre de Marat prononcée par Guiraut, dans cette même section du Contrat-Social, le 9 août 1793 (imp. in-8, 15 p., signalé par *Tourneux*, n° 8751).

(5) *Affiches de la Commune*, 15 août 1793 ; *Journal de la Montagne*, 16 août 1793.

Comment caractériser ces cérémonies ? Sans doute, la simple inauguration d'un buste avec discours ne constitue pas un rite religieux. Les sans-culottes trouvaient une énergie nouvelle dans ces manifestations que terminaient généralement un serment civique : il ne s'agit pas là d'un secours surnaturel, mais du réconfort normal que procure le groupe. On peut supposer cependant que pour bien des assistants, ces cérémonies funèbres en l'honneur de Marat et qui se déroulaient le plus souvent dans les églises, ont constitué comme des messes pour le repos de son âme.

En même temps, les traits extérieurs du nouveau culte s'affirmaient. Voici la description de la pompe funèbre en l'honneur de Marat, le 18 août 1793, dans l'église de Bonne-Nouvelle. « La représentation de Marat a été exposée dans la nef sur un sarcophage orné d'une draperie bleue parsemée d'étoiles ; aux deux extrémités étaient deux candélabres de forme antique ; devant, sur un autre sarcophage en gradins, était le buste de Lepeletier ; lesdits sarcophages ornés de guirlandes de cyprès, avec des inscriptions contenant les vertus de ces grands hommes. Derrière Marat était la représentation de la baignoire [...]. L'autel principal de l'église servait de trône à la figure de la Liberté. Le pourtour de l'église était orné de larges draperies aux couleurs nationales et de candélabres surmontés de girandoles. En haut de la porte principale de l'église, était un transparent aux couleurs nationales, sur lequel on lisait ces mots *entrée du Temple de la Liberté* » (1).

On assiste ici à la création d'un ensemble cérémoniel nouveau et on voit s'ébaucher le syncrétisme avec les formes anciennes du culte catholique. Draperies, candélabres, sarcophages viennent du cérémonial religieux traditionnel ; mais les couleurs nationales remplacent le noir funèbre. Les guirlandes de cyprès, les inscriptions évoquent plutôt des souvenirs de l'Antiquité. Pour frapper l'imagination des fidèles, il est fait appel aux ressources des arts plastiques, peinture et sculpture. La représentation de la baignoire de Marat n'est pas sans rappeler celle des instruments de la passion ; la statue de la Liberté remplace celle de la Vierge. Ainsi, d'éléments empruntés au culte catholique ou à l'Antiquité et d'éléments révolutionnaires se compose peu à peu un cérémonial ; une symbolique s'esquisse. Mais le nouveau culte demeure essentiellement révolutionnaire : si les documents permettent de préciser ce que les cérémonies nouvelles empruntent à la pompe catholique, rien n'autorise à marquer l'influence des croyances catholiques elles-mêmes. Le nouveau rituel tend surtout à exalter le sentiment civique des sans-culottes : prêches, invocations, prières, — le rite oral a un contenu essentiellement politique.

***

Vers la fin du mois d'août 1793, la poussée populaire devint plus forte. Dans le courant de septembre, les sans-culottes l'emportèrent définitivement dans les sections qui leur échappaient encore. Le culte

(1) *Bibliothèque Victor Cousin*, ms. 117.

des martyrs de la liberté se généralise alors et se précise en même temps. Lepeletier est maintenant toujours associé à Marat. L'ensemble cérémoniel s'amplifie ; chœurs (mais chœurs patriotiques) et bientôt processions viennent donner au nouveau culte une pompe véritablement religieuse.

Le 1er septembre 1793, la section de la Fontaine-de-Grenelle procède à l'inauguration des bustes de Marat et de Lepeletier (1). Le 15, celle de Molière et Lafontaine maintenant placée sous le vocable de Brutus célébrait dans l'église Saint-Joseph, rue Montmartre, une cérémonie en leur honneur (2). Ce même jour, dans la section *régénérée* de la Montagne (régénérée, c'est-à-dire sans-culottisée) se déroulait « l'apothéose » de Lepeletier et de Marat (3). Ces cérémonies sont généralement célébrées le dimanche, dans les églises où se réunissent les assemblées générales : ainsi le nouveau culte supplante peu à peu l'ancien, non sans lui emprunter bien des éléments extérieurs. Le 22 septembre, la section du Panthéon-Français innova par la création d'une véritable trinité républicaine, en joignant Brutus à Marat et à Lepeletier (4). Les dimanches suivants, 29 septembre, 6 octobre, ces cérémonies se multiplient et sans doute leur public est-il en partie un public de messe. Les sections de la Halle-au-Blé et de Guillaume-Tell ajoutèrent le 6 octobre aux discours et aux chœurs maintenant habituels, un cortège à travers les rues de leurs quartiers : Brutus ici encore précédait Lepeletier et Marat. L'addition de Brutus comme la consécration d'une pierre de la Bastille portant gravée la Déclaration des droits de l'homme soulignaient le caractère civique de la cérémonie (5). Le 9, section des Piques, se déroula une véritable procession (6) : ainsi se confirma un élément nouveau du culte des martyrs.

Les processions du culte catholique s'étaient déroulées dans les divers quartiers de Paris jusqu'au printemps 1793, celle de la Fête-Dieu en particulier qui avait été cependant marquée çà et là d'incidents : ce fut la dernière procession catholique. Les cortèges du culte des martyrs prirent insensiblement la suite. Les processions religieuses constituant un élément important de la vie populaire traditionnelle, les militants des sections et des clubs les adaptèrent à leurs vues. Mais dans quelle mesure y eût-il chez les fidèles transfert des croyances catholiques aux céré-

(1) *Affiches de la Commune*, 1er septembre 1793 ; *Moniteur*, XVII, 545. Le 2 septembre, une députation de la Fontaine-de-Grenelle annonça aux Jacobins que le premier enfant à naître dans la section recevrait le prénom de Marat ; le 4, un enfant fut ainsi baptisé (*Bibliothèque Victor Cousin*, ms. 120).

(2) *Bibliothèque nationale*, Lb 40 1752 et 1979 ; *Tourneux*, n° 8131 et 8132 ; *Moniteur*, XVII, 659.

(3) *Archives nationales*, C 275, pl. 710, p. 29 ; *Journal de la Montagne*, 16 septembre 1793. Au cours de cette cérémonie, les discours furent interrompus, pour la première fois, semble-t-il, par les chœurs.

(4) *Bibliothèque nationale*, Lb 40 2036 ; *Tourneux*, n° 8872 ; *Journal de la Montagne*, 23 septembre 1793 ; *Moniteur*, XVII, 721.

(5) *Archives de la Préfecture de police*, A A/266 ; *Bibliothèque nationale*, Lb 40 1879 ; *Tourneux*, n° 8242 ; *Journal de la Montagne*, 5 octobre 1793 ; *Moniteur*, XVIII, 34.

(6) *Bibliothèque nationale*, Lb 40 2053 et Lb 40 489 bis ; *Tourneux*, n° 8695 et 8696 ; *Moniteur*, XVIII, 76.

monies nouvelles ? Les documents demeurent muets sur ce point important ou difficiles à interpréter. A la procession traditionnelle avec chants et stations devant les reposoirs et les images des saints, les sans-culottes ajoutèrent outre les thèmes et les symboles républicains des éléments empruntés aux fêtes nationales qui depuis 1790 avaient célébré les grands anniversaires révolutionnaires, en particulier l'appareil militaire. Ainsi se développa, en l'honneur des martyrs de la liberté, un art populaire du cortège d'inspiration à la fois religieuse et patriotique, qui contribua à l'automne 1793 à l'essor du sentiment civique. Mais comment fixer chez les adeptes du nouveau rituel, la part exacte du sentiment proprement religieux ?

Les premières processions, encore sommaires, furent le fait des sections de la Halle-au-Blé et de Guillaume-Tell, le 6 octobre, le 9 de celle des Piques. Le dimanche 13, la section Révolutionnaire, ci-devant du Pont-Neuf, déroule à travers les rues de son quartier un long cortège avec bannières et statues des martyrs, chœurs patriotiques et musiques militaires (1). Dans l'après-midi du 16 octobre, la procession de la section du Museum (la section de David) parcourt les rues qui entourent le Louvre, puis pénètre dans la Cour carrée par la colonnade (2). En tête, des tambours et des canonniers sur deux rangs de front ; puis les sociétés populaires avec leurs enseignes, les sections parisiennes précédées de leurs bannières, les corps constitués ; un détachement armé les suit, drapeau et tambours en tête, puis la section en masse. Un « corps de musique » précède une députation de la Convention, que suivent les jeunes gens de la première réquisition, une branche de chêne à la main, entourant les citoyennes de la section, vêtues de blanc, tenant leurs enfants par la main et portant des fleurs. Un détachement de la force armée ferme la marche. Dans la cour du Louvre, des sarcophages avaient été dressés que surmontaient les tableaux originaux, peints par David, de Lepeletier et de Marat assassinés ; un service funèbre y fut célébré avec hymnes et discours civiques teintés d'une vague religiosité. Comme dans les cérémonies du culte catholique, tous les arts contribuaient par leur prestige à l'exaltation des fidèles. Les sans-culottes communiaient dans le souvenir de leurs martyrs. Mais dans quelle mesure ces cérémonies impliquaient-elles une attitude de vénération à l'égard de leur objet ? Dans quelle mesure, en d'autres termes, le sentiment religieux venait-il exalter l'esprit civique ? On pressent à la lecture des documents une ferveur religieuse ; on n'en peut cependant saisir des manifestations précises.

---

(1) *Archives de la Préfecture de police*, A A/266 ; *Bibliothèque nationale*, Lb 40 2102 ; *Tourneux*, nº 8268 ; *Journal de la Montagne*, 23 du premier mois an II ; *Moniteur*, XVIII, 114. « Cérémonie remarquable par l'ordre qui y régnait et l'empressement de tous les citoyens », déclarèrent les commissaires du Conseil général de la Commune.

(2) *Bibliothèque nationale*, Lb 40 1996 ; *Tourneux*, nº 8420. Voir sur cette procession en l'honneur de Marat, la demande de David à la Convention, le 14 octobre 1793 (*Archives nationales*, C 276, pl. 714, p. 17 ; *Moniteur*, XVIII, 125). Le peintre annonce qu'il vient de terminer le tableau représentant *Marat à son dernier soupir* ; il demande l'autorisation de le prêter, ainsi que celui de Lepeletier assassiné, à ses concitoyens de la section du Museum (la section de David). L'art n'était plus réservé à une minorité privilégiée.

***

Le nouveau culte gagna peu à peu toutes les sections, achevant de se préciser. Le 9 brumaire, la section de Bonne-Nouvelle met en marche de nouvelles forges pour la fabrication des armes ; les travaux inaugurés, elle consacre les bustes de Marat et de Lepeletier (1) : l'effort patriotique et l'exaltation civique vont ici de pair. Ce même jour la section du Temple célèbre « cette fête que le patriotisme a créée ». « Les bienfaiteurs du peuple doivent obtenir des autels [...]. Paris élève des temples aux martyrs de la liberté [...]. Les prêtres et tous les ennemis de la République osent avilir le culte solennel que nous leur rendons, que les représentants du peuple le vengent de leur calomnie » (2). Pour la première fois apparaît ici, nettement formulée, l'opposition au catholicisme et, précisé, le rôle du nouveau culte dans la déchristianisation. Si l'ensemble cérémoniel nouveau emprunte certains aspects au culte catholique, il ne semble pas qu'il y ait, tout au moins dans l'esprit des promoteurs, syncrétisme avec les croyances anciennes. Référence est ici faite non aux saints de l'Eglise catholique (bien que Marat et Lepeletier soient qualifiés d'*apôtres*), mais aux héros de l'Antiquité placés au rang des dieux : « l'inventeur de la charrue et le mortel courageux qui osa venger l'humanité des outrages des tyrans ». De même, le syncrétisme apparaît purement formel, lorsque la section des Champs-Elysées demande à la Convention, le 10 brumaire, « si les deux premiers jours de l'ère républicaine ne doivent pas porter les noms de ses deux premiers martyrs » (3).

Le culte des martyrs de la liberté achevait cependant de se constituer par l'adjonction à Lepeletier et à Marat de Chalier, guillotiné le 17 juillet 1793, à Lyon, par la contre-révolution : ainsi se constitua la triade ou la trinité révolutionnaire, suivant que la référence était faite à l'Antiquité ou au catholicisme. Mais il s'agit ici d'une initiative politique, sans rien de la spontanéité populaire, et d'où tout sentiment de vénération religieuse semble dès l'abord exclu. L'adjonction de Chalier représente un degré de plus vers le non-religieux et, malgré son association avec deux autres martyrs, comme une troisième forme d'évolution, au delà du culte des saintes patriotes et au-delà du culte de Marat, vers l'incroyance.

L'initiative du culte de Chalier vint de Chaumette, procureur général de la Commune de Paris. Manœuvre de sa part ? Sans doute. Le culte des martyrs s'était développé spontanément dans les sections, sans intervention des autorités municipales ; il traduisait, sur le plan religieux, l'élan révolutionnaire des sans-culottes que ces cérémonies exaltaient. Il est significatif que la Commune durant l'été 1793, alors que le culte nouveau prenait forme, n'ait organisé aucune cérémonie. Vers le milieu de brumaire seulement, le culte des martyrs une fois généralisé, sans que les autorités

(1) *Archives nationales*, C 280, pl. 761, p. 9 ; *Bibliothèque nationale*, mss., Nouv. acq. fr. 2173, f. 52.

(2) *Archives nationales*, C 279, pl. 760, p. 20 ; *Journal de la Montagne*, 7 brumaire an II.

(3) *Archives départementales de la Seine*, D 976 ; *Tourneux*, n° 7996 ; *Journal de la Montagne*, 10 brumaire an II.

aient rien fait pour le cautionner, Chaumette intervient, mais pour joindre à Marat et Lepeletier un martyr plus conforme à sa politique. Le 11 brumaire (1er novembre 1793), Chaumette prononçait au Conseil général de la Commune l'éloge funèbre de Chalier : le jacobin de Lyon y apparaît plus sous les traits d'un héros de l'Antiquité que comme un saint de la religion nouvelle (1). L'exaltation des vertus républicaines de Chalier, l'*exposé simple et vrai* de ses derniers moments, ses ultimes propos d'un ton socratique, tout contribuait à dessiner du nouveau martyr une figure bien propre à frapper l'imagination populaire, à le rendre digne du Panthéon républicain : mais rien n'y incitait à la vénération, à l'exaltation du sentiment religieux.

On saisit ici la différence de comportement entre les sans-culottes proprement dits et les militants issus de petite ou moyenne bourgeoisie : ceux-ci dotés d'une certaine culture classique se réfèrent aux souvenirs de l'Antiquité ; ceux-là empruntent au catholicisme dont ils ont été nourris les éléments du nouveau culte. Mais, encore une fois, dans quelle mesure le syncrétisme va-t-il au delà des aspects cérémoniels et affecte-t-il la croyance elle-même ? Aucun document ne constitue une attestation du culte de Marat en tant que saint. Son tombeau ne devint pas un lieu d'efficace où se produisirent des miracles : par là se marque la différence d'avec le culte des saintes patriotes et l'évolution de la croyance.

Il semble cependant que les manifestations en l'honneur de Marat doivent être considérées plus que comme de simples témoignages d'estime à un homme politique. Sans doute, les militants sectionnaires qui sont les officiants du nouveau culte mettent l'accent sur l'aspect civique. S'ils conservent les formes extérieures de la litanie, de l'invocation et de la prière traditionnelles, le contenu nouveau en est essentiellement politique (2). Mais il faut bien constater qu'il y a permanence, quant aux assistants, du culte traditionnel au culte révolutionnaire : y eut-il aussi,

---

(1) *Bibliothèque nationale*, Lb 40 1154 m ; *Affiches de la Commune*, 10, 11 et 12 brumaire an II. Une cérémonie funèbre en l'honneur de Chalier fut célébrée le 30 frimaire an II (20 décembre 1793). Les organisateurs eurent le souci non seulement de rappeler les grandes actions de Chalier, mais aussi de faire connaître « ses prophéties » : procédé emprunté à l'hagiographie. Trois groupes du cortège marchaient sous des bannières portant les « prophéties » de Chalier. Voici la troisième, qui se rapporte à la répression qui suivit la prise de Lyon par les troupes de la Convention : « Aristocrates, feuillantins, rollandins, égoïstes, modérés, égarés, tremblez. A la première atteinte qui sera portée à la liberté, les ondes ensanglantées de la Saône et du Rhône charrieront vos cadavres, dans les mers épouvantées » (*Bibliothèque nationale*, Lb 40 1337 ; *Tourneux*, n° 6452). Si le ton est apocalyptique, l'allusion demeure purement politique.

(2) Voir par exemple : *Pratique du bon Français*, lue dans le temple de la Raison, section des Tuileries, le 10 brumaire an II (31 octobre 1793) (*Bibliothèque nationale*, Lb 40 2181 ; *Tourneux*, n° 9028). Cette brochure comprend : Invocation républicaine, Salutation républicaine, Credo républicain, Commandements républicains. Voir encore : *Prières républicaines du matin et du soir*, lues à la section des Tuileries (*Bibliothèque nationale*, Lb 40 2199 ; *Tourneux*, n° 9029). Voici, à titre d'exemple, les deux premiers des dix commandements républicains, édités par la société populaire des Amis de la liberté, section du Bonnet-Rouge :

I. — Français, ton pays défendras
Afin de vivre librement.
II. — Tous les tyrans tu poursuivras
Jusqu'au delà de l'Indostan.

dans les esprits, transfert aux nouveaux martyrs des croyances anciennes concernant les saints ?... Les rapports des observateurs de police insistent le plus souvent sur l'affluence aux cérémonies du culte décadaire dans lequel s'intégra le culte des martyrs. Le 10 ventôse par exemple (28 février 1794), section de Bonne-Nouvelle, « il y avait considérablement de monde et surtout de femmes », au temple de la Raison, ci-devant église de Bonne-Nouvelle. Section des Gravilliers, ce même jour, « toute la ci-devant église de Saint-Nicolas-des-Champs était presque pleine, et beaucoup de jeunesse ». Le 30 ventôse (20 mars 1794), un observateur de police note dans son rapport : « On voyait autrefois dans les églises beaucoup plus de femmes que d'hommes : c'est de même dans les temples de la Raison. Peu d'hommes et beaucoup de femmes » (1). Ces femmes considéraient-elles les martyrs de la nouvelle trinité comme des saints trônant au ciel ? On peut le supposer, sans qu'aucun document ne permette cependant de l'affirmer. Le cadre des manifestations religieuses n'avait pas changé ; la pompe du nouveau culte pouvait se comparer à celle du culte traditionnel. Il n'est pas invraisemblable que pour ces femmes du peuple qui formaient l'essentiel des fidèles l'adoration des saintes catholiques ait simplement fait place à celle des martyrs républicains.

***

Le mouvement de déchristianisation qui se développa en brumaire an II (automne 1793) et dont les origines sont loin d'être populaires donna une impulsion nouvelle au culte des martyrs. Les sections retardataires s'empressèrent de l'établir. Il apparaît maintenant comme l'un des éléments du culte républicain que les militants sectionnaires entendent instaurer sur les ruines de la religion traditionnelle. La dévotion à la trinité républicaine s'intégra dans le culte de la Raison, divinité trop abstraite, même lorsqu'elle empruntait les traits d'une demoiselle de l'Opéra.

La permanence du sentiment religieux sous des formes nouvelles n'alla pas cependant sans susciter d'opposition. Les croyants catholiques taxèrent le culte nouveau d'idolâtrie. Le 26 brumaire (16 novembre 1793), le comité révolutionnaire des Arcis arrêtait, sous l'accusation de fanatisme, un garçon chandelier : il avait refusé d'assister à une cérémonie en l'honneur de Marat, disant « qu'il aimerait mieux mille fois subir la mort que d'assister à une fête comme celle-là ». (2) Cet homme était pourtant un bon sans-culotte, qui avait pris les armes à toutes les grandes journées révolutionnaires. Son cas ne fut pas isolé.

A l'opposé, le culte des martyrs suscita les attaques des athées, les raisons politiques se mêlant aux motifs idéologiques. Le 8 frimaire (28 novembre 1793), Hébert s'en prit, devant les Jacobins, au culte de

(1) *Archives nationales*, W 112.
(2) *Archives nationales*, F 7 4774 82, dossier André Prieur.

Marat : « Déjà l'on a dit que les Parisiens avaient substitué Marat à Jésus » (1). Et dans le numéro 315 de son *Père Duchesne* : on voudrait faire croire que « les Parisiens ne veulent plus reconnaître d'autre dieu que Marat ». Le 12 frimaire, Danton rabroua un pétitionnaire qui, à la barre de la Convention, commençait la lecture d'une litanie à la gloire de Marat (2). Dans cette réaction, y avait-il hostilité politique ou personnelle, ou conviction que le nouveau culte, parce que religieux, était en somme encore trop proche de la religion traditionnelle ? Tous ces mobiles expliquent sans doute le coup d'arrêt.

Le culte des martyrs, intégré dans celui de la Raison, n'en persista pas moins jusqu'au printemps 1794, les cérémonies décadaires suscitant une grande affluence surtout de femmes et d'enfants. La réaction qui s'amorça avec le procès et l'exécution d'Hébert (24 mars 1794), lui porta un coup fatal. Marat fut dans une certaine mesure enveloppé dans la déconsidération qui s'attacha au Père Duchesne, les modérés s'ingéniant à jeter la confusion dans l'esprit populaire. Dès le 27 ventôse (17 mars 1794), un observateur de police entend dire que « si Marat existait encore en ce moment, il eût été inculpé et peut-être guillotiné ». On colporte le 5 germinal (25 mars 1794) que la section de Marat ne reculant devant aucun reniement aurait voilé le portrait de l'Ami du peuple. Au témoignage d'un observateur de police, le 8 germinal, les habitants des villages à l'entour de Paris sont déconcertés par les bruits qui circulent sur Marat : « s'il est possible que Marat les ait trompés ils ne peuvent plus avoir confiance en personne » (3).

Cette campagne fut brutalement arrêtée par les autorités de la Commune de Paris qui menacèrent le 9 germinal (29 mars 1794) de déclarer suspects tous ceux qui chercheraient à altérer l'estime « justement due » aux martyrs de la liberté (4). Mais il y avait loin de l'estime à la vénération. Les autorités robespierristes de la Commune marquaient ainsi les étroites limites dans lesquelles elles entendaient laisser subsister le culte de Marat. Il ne s'agissait plus de ferveur religieuse, mais simplement d'esprit civique. Germinal an II préfigure la réaction de l'an III ; contre-révolutionnaires et catholiques pourront alors défenestrer à leur aise les statues des martyrs de la liberté. Le 30 thermidor an III (17 août 1795), section du Nord, « les statues établies par le terrorisme et placées dans le chœur de l'église Saint-Laurent » étaient détruites (5) : il en alla de même dans toutes les sections.

***

On constate donc au terme de cette étude, et sans vouloir aborder ici l'aspect politique des cultes populaires, que la crise politique et sociale

(1) *Journal de la Montagne*, 10 frimaire an II ; *Moniteur*, XVIII, 549.
(2) *Moniteur*, XVIII, 575.
(3) *Archives nationales*, W 112, rapport de Prévost ; W 174, rapport de Monic.
(4) *Bibliothèque nationale*, Lb 40 1154 ; *Moniteur*, XX, 88.
(5) *Archives de la Préfecture de police*, A A/266.

a eu en 1793 un retentissement profond sur le sentiment religieux des masses révolutionnaires. Mais comment interpréter dans l'évolution générale du sentiment religieux à la fin du XVIII[e] siècle les cultes populaires qui ont traduit ce retentissement ? Doit-on penser qu'il y a eu dans l'ensemble déchristianisation au cours des dix années de Révolution et que les cultes populaires étudiés ici représentent des paliers de cette déchristianisation ? Ou bien ces cultes doivent-ils être considérés comme des formes nouvelles de sectes, au travers desquelles se régénère la religion traditionnelle ? Ce qui implique un problème plus vaste : quand la foi chrétienne se perd, est-ce par l'intermédiaire d'une secte qu'on en arrive à l'incroyance ? On ne peut que poser ces questions. Sans doute, pour une meilleure approche de la réalité, faudrait-il considérer les catégories sociales qui ont créé ces cultes ou qui y ont simplement participé : les unes, petite ou moyenne bourgeoisie, paraissant se situer plutôt dans la perspective de l'incroyance, — les autres, sans-culottes proprement dits, demeurant vraisemblablement dans le contexte religieux traditionnel.

On saisit ici l'obstacle mortel pour les cultes populaires. Si l'on y pressent les facteurs qui en tout temps ont contribué à la germination des religions, celles-ci ont eu des théologiens : ceux-là n'en pouvaient avoir. Les militants qui ont organisé ces cultes, étaient sans doute des rationalistes ; mais le peuple transposait leur pensée dans le cadre de l'éducation religieuse qu'il avait reçue. Cette transposition, les orateurs des cérémonies en l'honneur des martyrs de la liberté la soupçonnaient-ils ? En ce cas, ils se seraient sans doute tournés contre cette survivance de l'éducation cléricale qu'ils voulaient précisément anéantir par la déchristianisation. Le peuple était, cela va de soi, incapable de formuler la théologie des cultes nouveaux ; ses chefs ne l'étaient pas moins.

Le caractère éphémère des cultes révolutionnaires explique qu'il ne se soit pas trouvé une intelligence critique et indépendante pour apercevoir la transposition populaire et nous en laisser par écrit le souvenir. On ne peut donc, faute de documents, qu'indiquer ces problèmes et poser quelques jalons.

Albert SOBOUL.

P.S. — Depuis la composition de cet article, j'ai pris connaissance d'un manuscrit anonyme, datant vraisemblablement de l'Empire, qui me fut aimablement communiqué par M. Deschamps, libraire, cour de Rohan (Paris, VI[e]) : *Observations et réflexions critiques sur les Pensées théologiques.* « L'histoire de Perrine Dugué qui a fait tant de bruit dans le département de la Sarthe » y est signalée, et de même ses miracles « qui ont été proclamés par des milliers de personnes qui assuraient avoir été témoins oculaires de ces faits merveilleux et avoir vu des malades guéris subitement par le simple attouchement des reliques de sainte Dugué ». (Chap. XVI, Des miracles, p. 183). Ce manuscrit se présente comme une réfutation de l'ouvrage de Dom Gamin, *Pensées théologiques relatives aux Erreurs du temps,* Paris, 1770, in-12, 370 p.

BOUDDHISME ET SOCIOLOGIE

Note à propos de deux livres récents (1)

André Bareau : *Les premiers conciles bouddhiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, VIII + 150 pages, Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Etudes, t. 60.

Jacques Gernet : *Les aspects économiques du Bouddhisme dans la société chinoise du V^e^ au X^e^ siècle*, Saïgon, Ecole française d'Extrême-Orient, 1956, XV + 331 pages et 10 planches hors-texte, Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient, t. XXXIX.

LA sociologie jusqu'à ces dernières années s'est assez peu mêlée aux diverses branches du savoir que l'on groupe depuis longtemps sous la rubrique européo-centrique d'Orientalisme. Rares sont les savants qui ont disposé à la fois d'une solide formation de sociologue et des compétences philologiques nécessaires pour aborder de première main les documents qui sont du ressort de l'Orientaliste. Marcel Granet et Marcel Mauss étaient des pionniers dans ce domaine. Certains aspects de l'œuvre considérable du premier (2) ont parfois été assez fraîchement accueillis et par des philologues (B. Karlgren, *Legends and cults in ancient China*, B.M.F.E.A., 18, Stockholm, 1948, *passim*) et par des sociologues (C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949, ch. XIX). Cependant on s'oriente aujourd'hui vers une reconnaissance générale de la valeur positive de sa contribution à nos études (H. Franke, *Sinologie*, Berne, 1953, p. 69-70 ; J.F. Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. II, Cambridge, 1956, p. 217). Par ailleurs l'*Essai sur le don* vient d'être traduit en anglais et l'*American Anthropologist* a récemment cru bon de publier une analyse de l'œuvre de Mauss. De nos jours, bien d'autres noms sont venus, certes, apporter leur contribution à la sociologie des peuples « orientaux ». Pour ne citer que quelques-

(1) Cette première note sur « Bouddhisme et sociologie » ne vise nullement à être exhaustive. Je laisse entièrement de côté le Tibet, l'Insulinde et le Japon. Mes références bibliographiques sont destinées à signaler aux sociologues non-orientalistes quelques travaux en langues occidentales susceptibles de les intéresser.

(2) M. Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Paris, 1919 ; *La Polygynie sororale et le sororat dans la Chine féodale : étude sur les formes anciennes de la Polygamie chinoise*, Paris, 1920 ; *Danses et légendes de la Chine ancienne*, 2 vol., Paris, 1926 ; *La civilisation chinoise*, Paris, 1929 ; *La pensée chinoise*, Paris, 1934 ; *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*, Paris, 1938 ; *La religion des Chinois*, Paris, 1950 (2^e^ édition : la I^re^ date de 1922) ; *La féodalité chinoise*, Oslo, 1952 ; dans *Etudes sociologiques sur la Chine*, Paris, 1953, se trouvent réunis des articles parus dans des revues spécialisées, parfois difficiles d'accès et souvent épuisées. Voir aussi : « Présentation de l'œuvre posthume de Marcel Granet, *Le roi boit* », par R.A. Stein, Extrait de l'*Année Sociologique*, 1952, Paris, 1955.

uns d'entre eux, les travaux de Karl Wittfogel (3), Wolfram Eberhard (4), Etienne Balazs (5), et Owen Lattimore (6) sont d'une grande importance pour l'étude de la société chinoise. L'œuvre de van Leur, qui concerne le sud-est asiatique, est encore trop peu appréciée mais une traduction anglaise (7) vient de la faire connaître à un public plus large. Plus à l'ouest un nombre croissant de monographies ethnographiques — dûes pour la plupart à des savants hindous et anglais parmi lesquels se dégagent les noms de Verrier Elwin (8) et C. von Fürer Haimendorf (9) — nous renseignent chaque année plus exactement sur la vie et les mœurs de certaines populations « arriérées » de l'Inde moderne. Cependant Max Weber, que l'on traduit beaucoup ces temps-ci dans les pays anglo-saxons, s'est intéressé en sociologue à l'Inde et à la Chine (10).

Une activité variée se manifeste donc dans les domaines de la sociologie et de l'ethnologie orientales. Les résultats acquis, il faut le noter, sont surtout le fruit d'efforts individuels — en dehors du gros travail américain sur les Leao, le travail d'équipes, à l'encontre de ce qui s'est passé pour l'Afrique, a donné lieu à peu de publications intéressantes. Ces résultats traduisent les intérêts

---

(3) K. Wittfogel, « Probleme der chinesischen Wirtschaftsgeschichte », dans *Archiv für Sozialwiss. und Sozialpolitik*, vol. LVII, N° 2, Tübingen, 1927, pp. 289-335 ; *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas, I. Teil, Produktivkräfte, Produktions- und Zirkulationsprozess*, Leipzig, 1931 ; « The Foundations and Stages of Chinese economic history », dans *Zeitschr. für Sozialforschung*, vol. IV, N° 1, Paris, 1935 ; *Wirtschaftsgeschichtliche Grundlagen der Entwicklung der Familienautorität, Autorität und Familie*, Studien aus den Inst. für Sozialforschung, vol. V, Paris, 1936 ; « Die Theorie der orientalischen Gesellschaft », dans *Zeitschr. für Sozialforschung*, vol. VII (1/2), Paris, 1938, pp. 90-112 ; en collaboration avec Feng Chia-sheng, *History of Chinese society : Liao* (907-1125), Philadelphie, 1949.

(4) W. Eberhard, *A History of China*, Londres, 1950 (Ankara, 1947 ; Berne, 1948 ; Paris, 1952). *Das Toba-Reich Nordchinas. Eine soziologische Untersuchung*, Leyde, 1949 ; bien que d'un intérêt plus grand pour des sinologues et des ethnologues que pour des sociologues, ses grandes synthèses culturelles doivent être mentionnées : *Lokalkulturen im alten China : Lokalkulturen des Nordens und Westens*, Leyde, 1943 et *Lokalkulturen des Südens und Ostens*, Pékin, 1942 ; *Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas*, Leyde, 1942 ; *Conquerors and Rulers, Social Forces in Medieval China*, Leyde, 1952. Parmi ses articles récents : « Notes on the population of the Tun-huang area », dans *Sinologica*, 4, fasc. 2, Bâle, 1955, pp. 69-90, et « The origin of the commoners in ancient Tun-huang », dans *Sinologica*, 4, fasc. 3, Bâle, 1955, pp. 141-155.

(5) E. Balazs, *Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte der T'ang-Zeit*, dans *Mitt. des Sem. für Or. Sprachen*, t. XXXIV à XXXVI, Berlin, 1931-1933 ; *La crise sociale et la philosophie politique à la fin des Han*, dans *T'oung Pao*, t. XXXIX, 1949, pp. 83-132 ; *Le traité économique du « Souei-chou »*, dans *T'oung Pao*, t. XLII, 3-4, 1953 ; *Le traité juridique du « Souei-chou »*, Leyde, 1954.

(6) O. Lattimore, *The desert road to Turkestan*, Londres, 1928 ; *The Mongols of Manchuria*, New-York, 1934 ; *Manchuria, cradle of conflict*, New-York, 1935 (2e édition) ; en collaboration avec plusieurs auteurs : *Pivot of Asia, Sinkiang and the Inner Asian frontiers of China and Russia*, Boston, 1950 ; *The Inner Asian frontiers of China*, New-York, 1951 (2e édition), et son Introduction à Louis M. J. Schram, *The Monguors of the Kansou-Tibetan frontier*, Trans. of the American Philosophical Society, vol. 44, part. I, Philadelphie, 1954.

(7) J.C. van Leur, *Indonesian trade and society*, La Haye, 1955.

(8) V. Elwin, *The Baiga*, Londres, 1939 ; *The Agaria*, Calcutta, 1942 ; *Maria, Murder and Suicide*, Bombay, 1943 ; *Folk-Songs of Mahakoshal*, Bombay, 1944 ; en collaboration avec Shamrao Hivale, *Folk-Songs of the Maikal Hills*, Bombay, 1944 ; *Folk-Songs of Chattisgarh*, Bombay, 1946 ; *The Muria and their ghotul*, Bombay, 1947 ; *Myths of Middle India*, Bombay, 1949 ; *The tribal art of Middle India*, Oxford, 1949 ; *Bondo Highlander*, Bombay, 1950 ; *Tribal myths of Orissa*, Bombay, 1954 ; *The religion of an Indian tribe*, Bombay, 1955.

(9) C. von Furer Haimendorf, *The Naked Nagas*, Calcutta, 1946 (2e édition) ; *The Chenchus, Jungle Folk of the Deccan*, Londres, 1943 ; *The Reddis of the Bison Hills, A Study in Acculturation*, Londres, 1945 ; *The Raj Gonds of Adilabad, A Peasant Culture of the Deccan, Book I, Myth and rituals*, Londres, 1948 ; *Himalayan Barbary*, Londres, 1955.

(10) Parmi les nombreuses traductions récentes de Max Weber, nous ne citerons que ces traductions américaines : M. Weber, *The Hindu social system*, Minneapolis, 1950 ; *The religion of China : Confucianism and Taoism*, Glencoe, Illinois, 1951.

divers des chercheurs aussi bien que leurs différences d'école ou de formation. Cependant il est curieux de remarquer que la sociologie et l'ethnologie bouddhiques, domaines pourtant accessibles, aient été si peu exploitées. Comment expliquer la faiblesse de la documentation « professionnelle » portant sur le Bouddhisme moderne, faiblesse dont le sociologue se rendra vite compte en parcourant la bonne *Bibliography of the Peoples and Cultures of Mainland South East Asia* de J.F. Embree et L.O. Dotson (11)? L'ethnologue qui se rend allègrement chez les Gond ou les Naga semble se méfier des peuples qui ont subi l'influence civilisatrice du Bouddhisme. Le manque de « travaux sur le terrain bouddhique » s'explique sans doute en partie par l'organisation de l'enseignement universitaire, car on considère toujours, ouvertement ou implicitement, que le Bouddhisme est une affaire tellement sérieuse qu'il faut l'abandonner aux philologues. En fait, s'il fallait se fier aux écrits des seuls ethnologues ou sociologues professionnels, on n'en saurait pas long sur le Bouddhisme du Sud-Est asiatique. Et celui qui travaille sur cette matière arrive à bénir les Scott, les Dumoutier et les Cadière d'autrefois (12), qui se souciaient moins que nos contemporains de l'étiquette scientifique que porteraient leurs travaux. Parallèlement il est amusant de se rappeler que Laufer était, de son état officiel, Curator of Anthropology.

Cependant la sociologie n'a pas été sans influencer la Bouddhologie française ; pour ne citer qu'un exemple, l'influence de l'enseignement de Marcel Mauss est manifeste dans les travaux de Jean Przyluski (13) et de M. Paul Mus (14). Mais les sinologues ont peut-être poussé plus loin leurs recherches d'ordre sociologique que ne l'ont fait les indianistes. Quoi qu'il en soit, on accueillera avec empressement les travaux de deux bouddhologues qui non seulement nous livrent les résultats de leurs recherches sur les textes mais en abordent aussi l'examen sociologique.

---

(11) J.F. Embree et L.O. Dotson, *Bibliography of the Peoples and Cultures of Mainland South East Asia*, New Haven, Yale University, 1950.

(12) A côté des travaux déjà anciens de Scott, Dumoutier et Cadière, je n'oublie pas les contributions importantes dans le domaine bouddhique de Mlle S. Karpelès et de Mme Porée-Maspero, de M. Paul Lévy, du regretté Henri Deydier, de M. Robert Lingat et de bien d'autres. J'espère en parler plus longuement à propos d'autres publications. Mais je m'empresse de signaler tout de suite que même le sociologue trouvera profit à consulter la *Bibliographie bouddhique*, instrument de travail inappréciable dans son domaine, et qui, grâce au dévouement de Mlle M. Lalou, paraît depuis 1928 à Paris.

(13) Il ne saurait être question d'indiquer ici, même brièvement, toute l'œuvre aussi étendue que variée de J. Przyluski. J'en prépare, pour la *Bibliographie bouddhique*, une bibliographie analytique qui comptera plus de 150 titres.

(14) P. Mus, « Etudes indiennes et indochinoises. II. Le Buddha paré », dans *B.E.F.E.O.*, t. XXVIII, p. 153-278, Hanoï, 1928 ; *L'Inde vue de l'Est : Cultes indiens et indigènes au Champa*, Hanoï, 1934 (Extrait du *B.E.F.E.O.*, t. XXXIV) ; « Les religions de l'Indochine », dans *Indochine*, ouvrage publié sous la direction de S. Lévi, Paris, 1931, pp. 103-156 ; *Barabudur, Esquisse d'une histoire du Bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*, 2 vol., Hanoï, 1935 ; « La Tombe vivante, esquisse d'une série ethnographique naturelle », dans *La Terre et la Vie* N° 4, juillet-août, Paris, 1937 ; « La mythologie primitive et la pensée de l'Inde », dans *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 15 mai, Paris, 1937 ; « La notion du temps reversible dans la mythologie bouddhique », dans *Annuaire de l'École pratique des Hautes Etudes*, Section des sciences religieuses, Paris, 1938-39 ; « Has Brahmâ four faces ? », dans *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, vol. V, Calcutta, 1937 ; *La Lumière sur les Six Voies. Tableau de la transmigration bouddhique : I : Introduction et critique des textes*, Paris, 1939 ; *Le Viêt-nam chez lui*, Paris, 1946 ; *Viêt-nam, Sociologie d'une guerre*, Paris, 1952 ; malgré son titre *Le destin de l'Union française*, Paris, 1954, renferme, entre autres, des aperçus intéressants sur le Bouddhisme.

M. Bareau s'est déjà fait connaître par un ouvrage très fouillé sur *Les Sectes bouddhiques du Petit Véhicule* (15) et divers articles sur certains aspects du Bouddhisme, parus notamment dans le *Journal Asiatique*, travaux qui ont montré sa bonne connaissance des textes du Bouddhisme ancien. Dans l'ouvrage sur *Les premiers conciles bouddhiques*, qui contient entre autres un chapitre sur « Les conciles bouddhiques et la sociologie », l'auteur reprend l'étude des conciles de Râjagrha et Vaisâlî déjà entreprise respectivement par le regretté Jean Przyluski (16) et M. Hofinger (de Louvain) (17). Ensuite il étudie soigneusement les sources relatives aux deux conciles de Pâtaliputra. M. B. nous dit que, s'il n'a pas inclus « les autres assemblées, celles de Ceylan et du Cachemire notamment, c'est d'une part en raison de leur caractère nettement plus tardif et parce que, d'autre part, elles ne sont guère plus que de simples synodes intéressant seulement une secte et une région et n'ayant pas eu une importance aussi considérable que celles des quatre premiers conciles ».

Comme les lecteurs de ce compte rendu s'intéressent en premier aux aspects sociologiques des problèmes, abordons tout de suite cette partie de l'enquête. Tout d'abord, Gavâmpati et Ananda. Dans le premier concile le rôle du *bhiksu* Gavâmpati, à qui certains textes attribuent des pieds de bœuf, l'habitude de ruminer et une auto-incinération pour le moins spectaculaire, avait été expliqué par Przyluski sur les bases du mythe du dieu-taureau, démon de la sécheresse, le sacrifice de ce taureau étant en rapport avec le début de la saison des pluies. Ce même savant avait expliqué la reconduction temporaire d'Ananda hors de l'Assemblée par le rite (et non pas par le « mythe », comme le dit M. B., p. 7) du bouc-émissaire, fournissant à l'appui de cette hypothèse d'autres documents textuels et ethonologiques intéressants. Le « mythe » de Gavâmpati et « l'expulsion » d'Ananda disparaissent sous les critiques de M. B. qui nous paraissent en majeure partie justifiées. Cependant je serais moins porté que ne l'est l'auteur à croire que « le fait est que les textes ne nous apprennent presque rien sur le cérémoniel du Concile » (p. 137, où le concile auquel l'auteur se réfère n'est d'ailleurs pas clairement indiqué). Je ne puis ici résumer les arguments qui suggèrent qu'à la base du Premier Concile se trouve un fonds de rituel qui n'est pas sans avoir influencé les récits textuels de cette réunion. Cependant je crois bien faire en signalant qu'un ouvrage actuellement sous presse à Londres, *Buddhism : a 'Mystery Religion'* ?, de M. Paul Lévy, considère ce Premier Concile sous un angle très différent. Le lecteur pourra bientôt confronter avec profit ces deux optiques si dissemblables d'un même problème.

M. B. commence son chapitre sociologique en disant qu'on « peut essayer de reconstituer ce qu'était, selon les traditions anciennes, un concile bouddhique. Sans doute objectera-t-on, dit-il, que les éléments de cette reconstruction sont empruntés à des récits comportant une très grande part de légende, mais cette part de légende doit concerner les circonstances des événements bien plutôt que l'institution du concile elle-même. En effet, celle-ci devait être bien fixée, soit par des codes écrits soit par la tradition, pour que les récits, mêmes légendaires, en donnassent une description exacte ou du moins plausible à l'esprit des hagiographes et de leurs auditeurs » (p. 134). L'hypothèse annoncée dans la première de ces phrases est aussitôt abandonnée ; l'auteur ne nous donne nulle part sa

(15) André BAREAU, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient, t. XXXVIII, Saïgon, 1955.

(16) J. PRZYLUSKI, *Le concile de Râjagrha*, Paris, 1926-28.

(17) M. HOFINGER, *Etude sur le concile de Vaisâlî*, Bibliothèque du Muséon, t. XX, Louvain, 1946.

reconstruction de ce que l'on nommerait « le concile bouddhique modèle ». Or ceci n'est pas pour surprendre car, comme M. B. lui-même le remarque, « il ne semble pas que tous les conciles bouddhiques aient intéressé la communauté toute entière. Seuls ceux de Râiagrha et de Vaisâlî présentent un caractère d'œcuménicité assez net. Ce sont du reste les seuls dont les récits soient consignés dans le *Vinayapitaka*. Au contraire, les deux conciles de Pâtaliputra se présentent comme n'ayant concerné que la communauté résidant aux alentours de cette ville et même celle d'un seul monastère, le Kukkutârâma dans le premier cas, l'Açokârâma dans le second cas » (p. 136). La section d'où je tire cette citation porte ce titre : « Le degré d'universalité des conciles ». Les titres des autres sections « sociologiques » sont à cet égard assez trompeurs : « La fonction essentielle du concile », « La convocation du concile », « Le cérémonial du concile », « Les fonctions et l'autorité des membres du concile » et « Les relations du roi et du concile » ; car, dans ces sections, M. B. ne fait guère plus que de comparer les fonctions, les convocations, etc., des différents conciles les unes avec les autres. Par ailleurs on aurait aimé qu'il jetât plus de lumière sur ces « codes écrits » qui fixaient, peut-être, « l'institution du concile elle-même ». M. B. ne semble pas avoir dégagé avec assez de netteté la part du mythe, de la tradition, et de la légende de la vérité historique contenue dans ses textes, et on n'est jamais très sûr, en le lisant, lequel ou lesquels de ces quatre plans de la réalité intéressent, dans son esprit, la sociologie. On ne critiquera pas son application de ce qui est devenue une règle quasiment générale de l'analyse philologique : si une proportion importante des textes étudiés fait état d'un même récit, celui-ci a des chances d'être le vrai. Il s'agit là d'une méthode d'une valeur incontestable pour reconstruire une tradition. Cependant une tradition peut renfermer des croyances qui ne recouvrent pas toujours des vérités réellement historiques. On pense au « Bellman » de Lewis Carroll :

> « Just the place for a Snark ! I have said it thrice :
> What I tell you three times is true ».

Le sociologue regrettera plutôt le fait que M. B. se promène à travers cette masse de documents sans méthode d'analyse sociologique précise et avec comme seul guide pour l'éclairer son propre bon sens. Or le bon sens, comme la foi, est, entre autres, une question de latitude ; et faute de clarté dans l'utilisation de ses termes on a parfois du mal à suivre l'analyse de notre auteur. Voici un exemple, où il s'agit du premier concile. « Il est à peine besoin de dire », écrit-il, « que la tradition primitive était muette sur le choix des participants au concile ; les divergences entre les textes le prouvent clairement. Pourtant, le nombre de 500 y figurait très probablement, ce qui du reste ne signifie rien en ce qui concerne le nombre véritable des membres du concile. La dignité d'Arhant exigée de ceux-ci vient sans doute aussi de la forme primitive du récit, mais il est évident qu'elle n'a pas plus de caractère historique que le nombre de 500 » (p. 5). Quand ses textes disent encore que Mahâkâçyapa rencontre sur la route entre Pâvâ et Kusinagara un brahmane ou ascète portant une fleur céleste de *mandâra* qui, cueillie au moment de la mort du Bouddha, indique le moment de cette mort, « le caractère imaginaire » de l'incident « ne fait aucun doute » pour M. B. Je le veux bien, mais pourquoi ? Est-ce la fleur qui est « imaginaire », ou son caractère « céleste » ou tout l'incident qui, dans le contexte, est invraisemblable ? L'auteur ne nous le dit pas. Encore : « la disparition en foule des Arhant dans le *parinirvâna* et la crainte des dieux de voir disparaître la Loi est », dit M. B., « purement légendaire et ne correspond à rien de réel » (p. 4). Peut-être, mais si les fidèles y croyaient est-ce que leurs croyances ne renfermaient pas *pour eux* une part de réalité ? On est même amené à se demander dans quelle mesure M. B. s'associe à la foi des Bouddhistes qu'il

étudie. Il est significatif que les premières phrases de son livre, portant sur le concile de Râjagrha, sont : « La date ne prête guère à la discussion. Selon toutes les sources le concile se serait tenu peu après le Nirvâna ». Est-ce par modestie que l'auteur ne renvoie pas dans ce contexte, comme à juste titre il le fait ailleurs, à son article : « La date du nirvâna », dans le *Journal Asiatique*, 1953, I, pp. 27 et suiv. ?

Ces réserves de méthode faites, signalons l'apport positif de ce livre qui partout fait preuve du soin méticuleux que l'auteur y a apporté. Il a dégagé notamment « une opposition latente entre un esprit largement démocratique, selon lequel la communauté au grand complet détient l'autorité suprême, et un esprit aristocratique en raison duquel l'influence exercée par la petite élite des maîtres, des doyens, doit être prépondérante en droit comme en fait ». Il découlerait de cette opposition « le manque d'autorité et les perpétuelles menaces de sécession dont souffre la Communauté ». On pourrait peut-être se demander dans quelle mesure l'opposition en question ne serait pas au contraire le produit de ces conditions dans l'Eglise. En second lieu, M. B. a tracé « des parallèles intéressants entre l'évolution de la Communauté bouddhique ancienne et celle de l'Eglise chrétienne primitive lorsque, aux premiers siècles de notre ère, l'autorité des papes n'était pas encore bien affirmée et devait s'appuyer sur celle des empereurs romains ». Souhaitons que les sociologues qui s'occupent du Christianisme primitif y trouvent matière à la réflexion écrite. L'historien pour sa part s'intéressera davantage aux conclusions de l'auteur concernant la répartition des diverses sectes et leurs contributions aux différents moments du développement de l'Eglise bouddhique, conclusions où M. B. se trouve souvent en désaccord avec ses devanciers et où il nous semble apporter des arguments neufs et valables.

Bref, il s'agit d'un travail scrupuleux mené avec beaucoup d'honnêteté et de sérieux mais dont l'apport sociologique est assez mince, et qui ne fera pas oublier de sitôt l'œuvre de Przyluski. La « sociologie » de Przyluski était sans doute assez rustique et basée sur des idées simples : importance du facteur non-aryen dans la civilisation de l'Inde, rapports de cohésion et d'interpénétration dans le mythe et le rituel, insistance sur un substrat pré-aryen et pré-chinois commun à l'Asie du Sud-Est, utilisation de la documentation ethnologique moderne pour la compréhension des faits textuels indiens, confrontation des textes anciens chinois et indiens. Nous savons mieux aujourd'hui à quels abus d'interprétation ces idées peuvent se prêter. Cependant, au moment où Przyluski écrivait, ses thèses étaient novatrices et elles ont ouvert à nos études des horizons jusqu'alors insoupçonnés. Par ailleurs son enseignement a suscité des vocations parmi ceux qui honorent l'Orientalisme de nos jours. Plusieurs de nos maîtres, et non des moindres — je pense en particulier à M. Paul Mus — se réclament de cet enseignement avec gratitude et respect. Certes, M. B. est philologue et doit être jugé comme tel. Il est peut-être injuste de lui reprocher de manquer de flair sociologique.

Ceux qui savaient que M. J. Gernet s'intéresse depuis quelques années aux aspects économiques du Bouddhisme en Chine attendaient avec impatience la publication du travail dont nous avons à rendre compte ici. Disons tout de suite que cet ouvrage ne décevra pas. M. G. avait déjà montré, par son livre, *Entretiens du maître de Dhyâna Chen-houei du Ho-tsō* (668-760) (18), et par des articles parus dans le *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* et le *Journal Asiatique*,

(18) J. Gernet, *Entretiens du maître de Dhyâna Chen-houei du Ho-tsō* (668-760), Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient, t. XXXI, Hanoï, 1949.

ses qualités de bouddhologue et de philologue. Dans son livre le plus récent, il fait preuve, sans mentionner dans sa bibliographie les manuels habituels, d'une solide formation sociologique et d'une compréhension des *realia* de la vie religieuse, que bien d'autres chercheurs lui envieront. Une telle combinaison de compétences et de dons est assez rare de nos jours.

Les sources utilisées par M. G. sont multiples. Il a pu consulter les écrits des historiens officiels chinois. Ceux-ci étaient, par formation, hostiles au Bouddhisme : occupés à cataloguer les faits et gestes des empereurs et des grands personnages de la Cour, ils ne s'intéressaient pas au mouvement religieux, ni aux détails de la vie matérielle, ni aux techniques. C'étaient en fait des gens qui cherchaient à orienter l'Histoire plus qu'à l'écrire. Cependant M. G. remarque que « le mouvement religieux eut des effets si graves sur les finances de l'empire » que ces mêmes historiens ont dû « faire état de critiques nombreuses, de mesures de contrôle et d'assainissement et fournir ainsi, malgré eux, des indications générales ». Par ailleurs, les histoires du Bouddhisme en Chine et les biographies de moines ont fourni à l'auteur « ces détails si utiles et qui manquent généralement chez les historiens officiels sur la richesse des lieux de culte, sur les activités des religieux et les pratiques des fidèles ». Cependant ce sont les inscriptions de stèles et les manuscrits, notamment les documents sur papier retrouvés à Touen-houang, qui constituent sa source principale, source variée, d'une valeur exceptionnelle et cependant inexploitée jusqu'à nos jours en dehors de quelques travaux de savants japonais. « Ce sont », dit M. G., « des registres de comptes, des rapports de gestion, des listes d'offrandes, de nombreux contrats de prêt et de location, des pièces officielles : laissez-passer de moines, certificats, fragments de recensements ». De cette riche moisson de faits nouveaux, c'est-à-dire de faits inconnus de tout non-sinologue et, on peut le supposer, de beaucoup de sinologues non-spécialistes, l'auteur a dégagé en premier lieu l'existence d'un « monacat pléthorique, d'incessants travaux de construction, une consommation prodigieuse de métal, de bois et de tissus. Cette passion de dépense », poursuit-il, « qui se manifeste dès le début du V^e^ siècle est à son comble aux VI^e^ et VII^e^ siècles et elle a donné une impulsion nouvelle et durable aux activités artistiques, au développement de l'artisanat et du commerce ». Parallèlement il constate « l'enrichissement des lieux de culte, l'appropriation des terres, la formation d'une classe de dépendants des monastères, les pratiques commerciales des moines bouddhiques... ». Pour voir dans quelle mesure ces données chinoises s'inspirent d'un apport indien, l'auteur a dû examiner aussi les traités de discipline monacale.

Après une courte introduction qui résume les traits essentiels de ses recherches, M. G. examine dans son premier chapitre (24 pages) ce qu'il nomme « les données immédiates », c'est-à-dire les renseignements concernant le nombre des lieux de culte et des moines, et les effets généraux du mouvement religieux sur l'économie chinoise. Le grand nombre de petits lieux de culte par rapport au petit nombre de grands monastères et l'origine paysanne de la majeure partie du monacat sont soulignés. Les constructions bouddhiques s'effectuaient aux dépens de la production agricole : cependant à peu près 1% de la population semble avoir vécu, de façon constante, du métier de religieux. Dans le deuxième chapitre, l'auteur traite de la fiscalité. Les régimes fiscaux des religieux et des communautés, les formes indirectes d'imposition (ventes de titres, ordinations de faveur, la vente officielle des certificats d'ordination et leur commerce privé) sont passés en revue (pp. 25-60).

Le troisième chapitre, qui ne couvre pas moins de 130 pages, concerne l'accumulation des biens. L'auteur étudie ici l'héritage indien, en commençant par la notion de « biens permanents », c'est-à-dire biens inaliénables et communs

à la communauté bouddhique. Ensuite M. G. considère, d'après les traités indiens, les biens dont la possession est admise de la part de la communauté mais interdite cependant aux religieux. Il montre comment le droit monacal indien a évolué avec l'accroissement d'activités cultuelles de toutes sortes et l'enrichissement des communautés. Finalement la gestion directe des biens par les religieux fut admise. D'un autre côté, en Chine, les moines qui quittaient leurs familles pour entrer dans la vie religieuse n'avaient plus de ce fait droit à la possession du sol. Cependant ils possédaient des biens de caractère commercial, surtout des biens fongibles. M. G. attire l'attention sur une institution monacale qui semble avoir pris des proportions très importantes en Chine : la vente aux enchères des vêtements des religieux décédés et des tissus reçus en offrande.

La liberté économique, dont jouissaient les moines chinois dans la gestion de leurs biens, est frappante : « Ils se consacrent tous plus ou moins à des activités d'ordre profane et principalement à l'usure ». En effet le Bouddhisme paraît avoir fait beaucoup pour étendre en Chine la notion et la pratique du droit de propriété, notamment en ce qui concerne les terres, et a certainement joué un rôle important dans le développement du commerce sous les T'ang.

M. G. étudie ensuite, sous la rubrique « Terres et dépendants », ce qu'il appelle « la colonisation bouddhique ». Il s'agit là de véritables colonies agricoles dont l'Etat chinois confiait la gestion dans le Nord du pays à l'Eglise bouddhique, en l'occurence à des « familles du samgha ». Les « bureaux du samgha », occupés de la régularisation du marché des céréales et de l'amélioration des revenus de l'Eglise bouddhique, consentaient des prêts agricoles. Les administrateurs de l'Eglise pouvaient facilement tirer profit de cette institution. On ne s'étonne donc pas de voir à Touen-houang aux IX^{e} et X^{e} siècles des serfs attachés héréditairement aux monastères, échappant ainsi à la juridiction des pouvoirs laïcs. Certaines communautés avaient même acquis, par délégation du pouvoir impérial, le droit de percevoir des impôts sur les cultivateurs. En étudiant la formation d'une propriété foncière, M. G. fait remarquer que le « noyau primitif » de la propriété terrienne des monastères consistait en jardins, vergers et terres de montagnes et de collines — et non pas en des terres de culture déjà aménagées. Par des défrichements, des achats, des dons de l'Etat ou des propriétaires privés, les monastères augmentaient leurs possessions de terres de ce genre. L'élevage était surtout pratiqué par les monastères du Chensi et du Kansou. Les conditions du travail des esclaves dans les monastères sont aussi examinées. A partir du VIII^{e} siècle, le système du fermage se généralise. Certains moines utilisaient le système de prêt à intérêt pour déposséder les paysans.

Dans une section consacrée aux « installations industrielles », l'auteur montre que la principale source de revenus de certains monastères à Touen-houang était le fermage des moulins hydrauliques et des pressoirs à huile. On louait ces installations coûteuses à des familles de serfs qui livraient une fraction des produits de la mouture ou du pressurage au monastère, ou fournissaient une taxe annuelle invariable. Ainsi ces monastères détenaient le monopole de la farine, des sous-produits de la mouture, de l'huile et des tourteaux. On se rappellera que les activités mercantiles avaient fait l'objet d'une condamnation catégorique dans le bouddhisme (indien) primitif. Les fidèles introduisaient néanmoins des pratiques laïques dans les mœurs des communautés, certaines sectes se signalant plus que d'autres par l'adoption de ces pratiques. Après avoir passé en revue ces précédents indiens, M. G. étudie les activités commerciales des communautés chinoises. Les fonds spéciaux destinés aux prêts à intérêts ainsi que la pratique du prêt sur gages seraient d'origine indienne. On peut distinguer en gros deux classes importantes d'emprunteurs : les laïcs des classes supérieurs et les paysans. On prêtait à long terme de la monnaie et des tissus, et des grains furent prêtés annuellement aux

agriculteurs. Il y avait des prêts privés et des prêts pour le compte de la communauté. On peut s'étonner que des moines aient eu de quoi se livrer au prêt mais ils disposaient de tissus et de toiles reçus en partage à l'occasion des ventes aux enchères. Dans un appendice à ce long chapitre, M. G. étudie des rapports de gestion des monastères de Touen-houang, dégageant l'importance des revenus d'origine profane. « Il apparaît », dit-il, « que les riches monastères dont le Tsing-t'ou sseu de Touen-houang peut être considéré comme un exemple typique, pouvaient se passer entièrement des offrandes des fidèles ». En conclusion l'auteur fournit des tableaux des prix et des mesures.

Le chapitre IV s'intitule « Le circuit des dons ». Les offrandes, comme les revenus plus profanes, assuraient l'entretien des religieux et la poursuite du culte. Les moines, comme les autres spécialistes que sont les médecins et les artisans, sont rétribués pour leurs services, par des banquets maigres, des sapèques ou des morceaux de tissus, salaires et offrandes à la fois. L'auteur souligne le rôle des monastères dans l'organisation des fêtes, les cérémonies officielles, les services privés en faveur des morts ; et il montre que l'importance des offrandes qui venaient de la Cour variait beaucoup suivant les lieux et les époques. Les biens reçus par des moines éminents ou bien en cour devenaient leur entière propriété. Par ailleurs « le succès de certaines doctrines a fait la fortune de sectes particulières ». Au VII^{e} siècle, dans la Chine du Nord, la secte du Troisième degré collectait des offrandes qui étaient centralisées à Tch'ang-ngan dans une « cour du Trésor inépuisable ». Cette secte encourageait les œuvres charitables et cultuelles et préconisait la redistribution ininterrompue des offrandes. Les gens du peuple contribuaient chaque jour par des offrandes modestes, et, au début du nouvel an, les classes supérieures fournissaient des charrettées de monnaie, de tissus, de métaux précieux. De ce fait une collaboration étroite entre religieux et laïcs fut inaugurée, les religieux et les communautés faisant des dons aux laïcs pauvres et malades, et hébergeant gratuitement des fidèles dans les monastères, où des hopitaux furent institués.

Dans son cinquième chapitre, M. G. analyse (p. 225-298) « les substrats historiques ». De son analyse des fêtes, il fait ressortir deux aspects caractéristiques du Bouddhisme en Chine : l'importance attachée à l'ornementation et au don. Il nous donne ensuite quelques pages très intéressantes sur « les dons extrêmes, substitut d'un sacrifice de la personne ». A ce sujet les précédents indiens, qu'il ne relève pas, ne font pas défaut. Il établit à juste titre une analogie entre le rachat des péchés et la libération des dettes. Dans le peuple, les arts magiques étaient prisés et les moines thaumaturges eurent un succès retentissant. L'auteur insiste sur l'importance religieuse du rôle du banquet. Les associations cultuelles de cette époque montrent des analogies avec les anciennes associations paysannes en vue de sacrifier au dieu du sol. Les traits essentiels des deux formes d'associations sont la cotisation des membres, les réunions principales au printemps et à l'automne, l'alcool bu en commun, le banquet et la proclamation d'une convention d'entraide et d'amitié villageoise. Ces associations avaient des rapports étroits avec les moines et les monastères. Chez les riches fidèles M. G. remarque un comportement traditionnel de dépenses somptuaires, opposé à la tradition rationaliste. Et dans leur « passion de faste » il relève une cruauté qui s'accommode curieusement des principes bouddhiques de compassion. « Les plus fervents adeptes du Bouddhisme », remarque-t-il, « sont souvent des monstres ». Analysant les relations entre le Bouddhisme populaire et les cultes privés des hautes classes, il montre qu'il y avait communauté d'intérêts entre les moines et les riches fidèles. C'est ici qu'interviennent les incidences politiques du mouvement bouddhique. Les dirigeants, hostiles au luxe, même pieux, cherchent à orienter le Bouddhisme au profit du pouvoir établi. Les activités charitables sont donc favorisées et les aspects moraux de la doctrine loués. Car les monastères, les moines

et les lieux cultuels incarnaient des forces religieuses qui avaient une utilité politique.

En conclusion M. G. souligne les contradictions internes du mouvement bouddhique en Chine : la ferveur religieuse et l'activité économique sont intimement liées. Il remarque que « les promoteurs laïcs du mouvement bouddhique, grandes familles hostiles à la tradition confucéenne, princesses impériales et eunuques, formaient un groupe social intéressé à l'acquisition de la richesse et de la puissance commerciale. Du jour où ces milieux prirent conscience des fins privées, politiques et économiques, que leur adhésion au Bouddhisme leur permettait de satisfaire, quand leur détachement à l'égard de la religion devint plus sensible, le Bouddhisme commença son déclin en Chine ». L'appauvrissement de la paysannerie et la ruine des systèmes traditionnels de relations auxquels le Bouddhisme s'était adapté provoquèrent un isolement des classes sociales nuisible à l'avenir du Bouddhisme dont l'autorité dépendait de son emprise sur toutes les sections de la société.

Une table analytique des matières (7 pages), une bibliographie, un index général, un index des termes chinois et dix planches de reproductions photographiques de fragments de textes complètent ce beau livre. Je crois qu'une carte géographique (la préparation de cartes démographiques ou statistiques présentait des difficultés évidentes) aurait rendu service aux lecteurs moins familiers que ne l'est l'auteur avec les territoires en question. La méthode d'analyse impressioniste de M. G., toujours fondée sur des sources qu'il contrôle de première main, se défend bien de toute critique d'ordre méthodologique. Quant aux données comparatives, M. G. n'y fait appel qu'assez rarement. Il utilise à juste titre la documentation japonaise et, une fois, de façon insolite, il ose un rapprochement avec la Kabylie. En effet, la démarche de la pensée de l'auteur rappelle celle, toute sino-centrique, de Granet dans ses *Catégories matrimoniales*. On ne lui en voudra pas. Car ce que l'enquête perd, peut-être, en étendue, elle le gagne certainement en profondeur.

On peut insister sur un aspect de ce livre si chargé de matière nouvelle : il fournit un complément d'informations historiques de première importance à l'*Essai sur le don*. Il arrive à M. Gernet d'écrire : « Beaucoup se ruinent en œuvres pieuses, mais — ce sont les textes eux-mêmes qui le soulignent — ces dépenses somptuaires sont faites par rivalité et par désir de gloire. Elles sont avant tout créatrices de prestige. Elles visent essentiellement à accroître la fortune privée des familles, à assurer en même temps le bonheur actuel des vivants et celui des défunts. Elles répondent à des pratiques coutumières propres à certains milieux et dont les origines remontent à une antiquité reculée ». Je suis persuadé qu'il a raison. Et je croirais volontiers que, pour comprendre dans toute son ampleur le mouvement religieux d'inspiration bouddhique partout où il se manifeste dans le sud-est asiatique, il faut remonter à ses sources traditionnelles non-bouddhiques, sources que nous n'atteignons qu'imparfaitement dans des récits de voyageurs, des notes d'administrateurs et d'ethnologues d'occasion, comme aussi dans les textes anciens. Une fois le défrichement de ces sources accompli, et avec une meilleure connaissance des faits bouddhiques modernes, on verra peut-être qu'il n'y a pas tellement de différence de nature entre, disons, les Fêtes de Mérite des Naga montagnards de l'Assam et les dépenses somptuaires provoquées de nos jours par une lecture du *Vessantara Jâtaka*.

Pour conclure, on peut souhaiter que le livre de M. Gernet provoque ceux dont les compétences dans le domaine indien sont égales aux siennes dans le domaine chinois à entreprendre une enquête d'une envergure comparable qui rendrait les plus grands services à nos études, même si par nécessité elle devait être axée sur d'autres siècles.

A. W. MACDONALD.
(*C.N.R.S.*).

LES KIBBOUTSIM [1]
D'INSPIRATION RELIGIEUSE

A. « Le kibbouts religieux » (*Hakibbouts Hadati*).

1. *Genèse et développement.*

Les trois grands mouvements des kibboutsim (2) qui ont pris racine en Palestine quelques dizaines d'années avant la création de l'Etat d'Israël, au mois de mai 1948, ont une position *areligieuse* et même anti-religieuse dans le cas du mouvement du « Hashomer Hatsaïr » (3). Officiellement les deux autres ne sont pas anti-religieux ; en fait aucune prescription rituelle, sauf la circoncision des garçons, n'est observée dans leurs kibboutsim et kvoutsoth. Aussi était-il difficile à un garçon pratiquant de vivre parmi eux à cause de la non-observance du Sabbat, des fêtes et des règles culinaires, de l'absence des offices religieux, etc.

On comprend dès lors que les jeunes gens religieux qui désiraient vivre en communauté aient tenu à créer aussi leurs kvoutsoth (4).

Le mouvement des kibboutsim religieux prit naissance en Allemagne : dans un hameau du nom de Rodges se créa le noyau de la jeunesse religieuse qui, dès avant l'arrivée au pouvoir de Hitler, se prépara au travail agricole en Palestine. En 1930 le premier groupe du « Bahad » (Union des pionniers religieux) était arrivé en Palestine et avait aussitôt dressé ses tentes sur la terre de Salvandi, près de Petah-Tikvah. Ainsi naquit sur la terre de Palestine le kibbouts religieux.

Le kibbouts religieux commença avec la kvoutsa de Rodges qui était composée de 15 hommes et de 6 femmes en 1930.

---

(1) Pluriel de « kibbouts » — grande colonie communautaire ; « kvoutsa » — petite colonie communautaire (pluriel : « kvoutsoth »). La kvoutsa est presque toujours agricole ; le kibbouts possède parfois une entreprise industrielle.

(2) La première colonie communautaire, Dagania, fut fondée en 1909.

(3) Les trois mouvements en question sont : Hakibbouts Hameuhad (« le kibbouts unifié »), « Hashomer Hatsaïr » (« le jeune gardien ») et « Ehud hakibboutsim vehakvoutsoth » (« Union des kibboutsim et des kvoutsoth »).

(4) A une question posée par le leader socialiste, E. VANDEVELDE, sur la part de la religion dans la vie de Dagania, « mère des colonies communautaires », un leader de kibbouts répond : « Chacun est libre bien entendu. Mais il n'y a pas de synagogue dans notre colonie et rares sont ceux qui pratiquent. Notre idéal n'est pas au ciel. Il est sur cette terre ». (E. VANDEVELDE: « Le pays d'Israël », in : *Judaïsme*, n° 9, Paris, 1929).

D'année en année, Rodges grandissait. Bientôt de nouvelles forces, celles du mouvement du « Jeune Mizrahi », de Bucovine en Roumanie, et du mouvement des « Fils d'Akiba », de Palestine, se joignirent à lui.

En 1934 se trouvaient éparpillés dans les villes du pays des groupes de croyants vivant une vie communautaire absolue en attendant leur tour de s'installer sur la terre.

« Nous traversons la période d'enfance des premières kvoutsoth », écrivait un de leurs leaders. « Au lieu de fonder un kibbouts grand et fort, nous avons des kvoutsoth de 20-30 membres » (5). Et il continue : « Les petites kvoutsoth se décomposent. Il ne faut pas nous arrêter là. Il faut les unir en un grand kibbouts ».

Comme il n'y avait pas assez de travail pour tous, Rodges dispersa ses membres en plusieurs groupes qui allèrent travailler au dehors, et pendant l'année juive 5698 (1938), une de ces kvoutsoth réussit à se fixer dans la vallée de Beth Shéan.

La forme de la colonisation religieuse, très fermée aux influences du dehors, fit naître le besoin de grouper les colonies religieuses dans un même secteur. Le voisinage de villages religieux favorisa la création de services sociaux, culturels et religieux communs à toutes ces colonies.

Ce groupement de colonies dans un même secteur avait aussi des raisons pratiques. Dans une telle forme de colonisation, le jeune kibbouts profite de l'expérience de son voisin plus ancien que lui. Aussi peut-on utiliser en commun des machines qu'un seul kibbouts ne peut se permettre d'acheter.

Une autre raison justifiant le groupement est particulièrement intéressante et dénote l'influence négative de l'atmosphère laïque sur la communauté religieuse : selon l'aveu d'un des fondateurs du « kibbouts religieux » (6) : « un kibbouts religieux entouré de kibboutsim laïcs se noiera dans la mer laïque environnante. Non seulement son influence ne se sentirait pas parmi ses voisins, mais il est à craindre que ce soit lui qui subisse l'influence de son voisinage ».

2. *Bases idéologiques et morales.*

La voie ouverte aux kibboutsim appartenant à l'organisation du « Hakibbouts Hadati » ne s'avérait pas du tout facile.

La prise de contact de l'homme pieux avec le travail de la terre dans la patrie retrouvée créa de nombreux problèmes, car il fallait trouver un compromis entre la tradition religieuse et les exigences de notre époque. Les colons religieux partent du principe que les commandements de la Thora (le Pentateuque) doivent être accomplis avec une extrême rigueur, comme ceux, par exemple, se rapportant à la traite des vaches le jour du Sabbat, à l'Année Sabbatique, à l'interdiction de semer certains mélanges de grains, etc... Après un intervalle de deux millénaires, les problèmes de la loi religieuse et du travail de la terre se posent à nouveau avec acuité. La colonie religieuse exige de ses membres l'examen approfondi de la science judaïque. C'est pourquoi le mouvement créa une Yéchiba (école rabbinique) à Kfar-Haroë. Les jeunes colons y reçoivent leur instruction avant de se fixer dans une colonie.

Quelles sont les bases idéologiques et morales du « Hakibbouts Hadati » ? « Hakibbouts Hadati » voit dans le sionisme et dans l'Etat d'Israël non seule-

(5) M. Orléans, *Le kibbouts Hadati et son développement*, p. 13, Tel-Aviv, 1946 (en hébreu).

(6) *Ibid.*, p. 28.

ment la solution du problème juif, mais aussi du problème du judaïsme, en ce sens qu'il permet de ramener cette religion à son ancienne gloire.

La rénovation de la religion juive doit être faite en même temps que la rénovation de l'homme juif. La société nouvelle pourrait être créée par le retour aux enseignements de la Thora, par le retour à la terre, dans le cadre d'une communauté qui pratique la vie communautaire absolue.

Le retour à la terre pour les membres du « Hakibbouts Hadati » est expliqué ainsi, dans leur programme (7) : « *La vie de la ville est négative.* On y est attiré par la vie de luxe, l'exploitation d'autrui ; les escroqueries y sont fréquentes. Les prophètes et les sages d'Israël ont toujours parlé contre la vie de la ville et en faveur d'une vie paysanne. Au début de la colonisation de la Palestine on aspirait à fonder des colonies agricoles jeunes où n'existeraient ni la propriété, ni le commerce ».

Les fondements de la colonie communautaire religieuse sont non seulement la religion juive et l'idéal national du retour en Israël et à la terre, mais aussi le socialisme, tel qu'il est accepté dans les autres colonies communautaires en Israël (exception faite de celle du « Hashomer Hatsaïr »), à savoir le socialisme non-marxiste. « Le kibbouts Hadati », écrit M. Una, idéologue du kibbouts religieux et membre du parlement, « est non seulement une communauté de pionniers, mais il est aussi un noyau de la société socialiste » (8).

Etant des socialistes ardents — qui aspirent au changement du régime social actuel, c'est-à-dire à la suppression du régime capitaliste —, les membres du kibbouts religieux se plaisent toujours à appeler leur socialisme « socialisme religieux », sans que cela change rien au fond. Comme ceux des mouvements communautaires du « Hakibbouts Hameuhad » et de l'« Elud Hakibboutsim Vehakvoutsoth », ils sont contre la reconnaissance absolue du principe marxiste de la lutte des classes, mais plutôt pour la création de cellules socialistes sous forme de colonies communautaires. Ces cellules doivent servir d'*exemple* à la société : « Il n'y a pas de meilleur moyen de servir le socialisme dans un monde capitaliste que la création d'une communauté modèle » (9). Il faut se rappeler les essais d'Owen et de Cabet qui croyaient convaincre le monde capitaliste de la même façon.

On voit donc que le « Hakibbouts Hadati » ne peut pas être comparé sur le plan idéologique aux autres sociétés communautaires religieuses fondées surtout aux Etats-Unis au XIX^{e} siècle. Si toutes ces communautés avaient des bases purement religieuses, il n'en est pas de même du « Hakibbouts Hadati » qui veut contribuer, à sa façon, au succès du régime socialiste, bien que celui-ci soit pourtant purement laïc. Tandis que l'idéal de toutes les autres communautés religieuses était au ciel, celui du « Hakibbouts Hadati » est en partie sur la terre et en partie au ciel. Ayant encore un idéal sur terre, on comprendra donc aisément que le mode de gouvernement des kibboutsim du « Hakibbouts Hadati » n'a rien de commun avec celui des colonies communautaires religieuses aux Etats-Unis. Mais comme son idéal socialiste est aussi commun à toutes les autres colonies communautaires laïques en Israël, il est calqué (exception faite des pratiques nécessitées par l'exercice de la religion) sur tous les autres kibboutsim laïcs.

---

(7) *Hakkibouts Hadati*, p. 5, Tel-Aviv, 1941 (brochure en hébreu).

(8) M. Una, « Le kibbouts Hadati et le socialisme religieux », in : *Chayenu*, janv.-fév. 1951, Londres.

(9) M. Orléans, *op. cit.*, p. 24.

B. « Ouvriers de l'Union d'Israël ».

Le « Kibbouts Hadati » compte aujourd'hui 2.500 membres dans 12 colonies agricoles (sur 77.000 membres se trouvant dans tous les kibboutsim d'Israël). Il ne comprend pas toutes les colonies communautaires d'inspiration religieuse. Il y a en Israël trois kibboutsim de croyants de stricte observance qui affirment que les kibboutsim du « Hakibbouts Hadati » n'observent pas la loi mosaïque à la lettre. *Ces fidèles ne peuvent pas non plus tolérer qu'on cherche à assimiler le matérialisme socialiste à la divine Thora qui est pour eux la source intarissable et la Loi inébranlable de la vie du peuple juif.*

Ces kibboutsim très peu nombreux (750 membres) sont groupés dans l'organisation ouvrière de « Poalé Agoudath Israël » (Ouvriers de l'Union d'Israël), qui fait elle-même partie du mouvement religieux extrémiste « Agoudath Israël » (Union d'Israël).

Il y a un abîme entre les kibboutsim du « Hakibbouts Hadati », appartenant au parti ouvrier « Hapoël Hamizrachi » (le parti ouvrier religieux) — *organisation sioniste ardente* qui a toujours participé activement au mouvement sioniste et fait partie, sur le plan syndical, (comme tous les autres mouvements kibboutsiques non religieux) de l'Organisation Générale des Travailleurs Hébreux en Israël — et ceux de « Poalé Agoudath Israël », appartenant à un *mouvement qui a toujours lutté contre le sionisme* : « Les Sionistes voulaient bâtir en Terre Sainte une communauté, un Etat, avant l'époque fixée par Dieu, celle de la venue du Messie » (10).

Les kibboutsim de « Poalé Agoudath Israël » ressemblent aux colonies communautaires d'inspiration religieuse qui existaient aux Etats-Unis aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, en ceci qu'ils sont exclusivement religieux, n'épousant aucune idéologie terrestre, et leur idéal est supra-naturel. Ce qui les distingue de la plupart de ces sectes communautaires aux Etats-Unis est le fait qu'ils désapprouvent complètement le célibat, flétri par eux comme un péché capital, contraire à l'esprit du judaïsme. Aussi leurs membres se marient-ils relativement jeunes.

Il en ressort que les véritables continuateurs de la secte juive antique des Esséniens, sur le plan communautaire, n'ont jamais existé parmi les Juifs de Palestine et en Israël. Si les colonies communautaires en Israël sont indirectement *inspirées* par cette secte religieuse lointaine du judaïsme, elles ne sont pas le prolongement direct des Esséniens qui pratiquaient le célibat.

Le mouvement communautaire de « Poalé Agoudath Israël » est relativement jeune ; son premier kibbouts « Héféts-Haïm » fut fondé seulement en 1944, mais son développement est très lent, car il est très fermé par nature et n'a pas grandes ressources.

B. Gabovitch.
(*School of Law and Economics*, Tel Aviv).

(10) Mme D. Gamzon, « Villages collectifs en Israël », in : *Esprit*, avril 1951, p. 576.

NOTE
SUR LA SOCIOLOGIE RELIGIEUSE
AU JAPON

POUR présenter une esquisse des études et des résultats actuels de la sociologie religieuse au Japon, il nous faut au préalable déterminer le champ à explorer dans cet article. En premier lieu, nous considérons la sociologie religieuse comme une science positive, dégagée de la tutelle théologique. Ensuite nous nous attacherons à l'analyse positive de la vie religieuse, sans entrer dans la controverse théorique. Enfin, tout en reconnaissant l'apport de disciplines différentes — ethnologie, ethnographie, histoire et sciences des religions, etc... — il est nécessaire d'organiser les matériaux rassemblés selon une perspective et avec des catégories proprement sociologiques.

Dans ces limites, nous commencerons par mettre en évidence les principaux courants qui ont préparé l'orientation actuelle de la recherche (*).

La sociologie religieuse au Japon est d'origine récente, de même qu'en France et en Allemagne. C'est en 1898 que M. Anesaki, l'un des pionniers en ce domaine, traça une voie pour l'étude de la « sociologie religieuse » [6], en même temps que E. Durkheim employait ce terme dans la première livraison de l'*Année sociologique* et que G. Simmel publiait son *Zur Soziologie der Religion*. Selon Anesaki, la vocation propre de cette discipline est de répondre aux questions suivantes : quelles sont les relations entre la religion et les autres réalités sociales (morale, droit, langue...) ? De quelle manière le groupe religieux se forme-t-il ? Comment une église se constitue-t-elle à partir de la communauté religieuse ?

Cette première tentative n'a pas réussi à établir une méthode spécifique [2]. Depuis, d'autres savants ont contribué de façon plus féconde au développement positif et théorique de la sociologie religieuse. Le premier, E. Uno s'est situé par ses travaux d'ethnologie religieuse [75, 76, 78] dans le sillon de Durkheim, dont, après lui, H. Tanabe et K. Furuno se sont employés à développer l'influence [13 à 16, 70]. Ce dernier cependant précisait que l'intérêt ne devait pas se concentrer seulement sur les religions archaïques, mais qu'il fallait aborder l'étude

(*) La liste des ouvrages cités se trouve à la fin de l'article. Les numéros entre crochets renvoient à ceux de la liste.

des sociétés actuelles [15], et particulièrement les données folkloriques relatives à la vie religieuse. Ce point de vue inspire T. Akiba dans son enquête sur les coutumes sociales du chamanisme en Corée [3 à 5] et aussi dans l'analyse pénétrante qu'il a effectuée de la vie religieuse d'un village de pêcheurs.

Mais ces problèmes actuels, il a fallu l'influence de Max Weber, qui a fortement marqué notre sociologie religieuse, pour nous aider à mieux en prendre conscience [52, pp. 79-149]. Sa théorie sur les rapports de la vie économique et des faits religieux a suscité de nombreuses discussions, ainsi que plusieurs travaux, spécialement sur la Réforme et la genèse de l'esprit capitaliste. (Pour une discussion des travaux de M. Weber, E. Trœltsch, J. Wach, G. Simmel, cf. 8, 9, 22 à 24, 34, 38, 41, 42, 49, 58, 59, 61).

Après avoir admis la thèse de M. Weber, la sociologie de l'« innerweltliche Askese » a tenté de trouver s'il y avait un lien étroit entre la religion et la morale économique au Japon [45]. S'opposant à la thèse qui définit le bouddhisme comme « kontemplative Weltanschauung », incapable de dynamisme économique, Naitô conclut à un rapport entre le dogme du Jodô-bouddhisme sur la vie séculière et la structure de la vie économique des commerçants à Omi dans la période des Tokugawa.

Mais pour quelle raison le dogme de l'abstinence ou la rationalisation de la société ne pouvaient-ils se répandre partout ? La question n'est pas résolue par le point de vue que nous venons d'énoncer.

Il reste que Durkheim nous a enseigné le caractère sociologique de la divinité et Weber les types de l'homme et de la religion dans le monde. Grâce à leurs travaux, nous avons été amenés à construire une théorie plus précise de la sociologie religieuse [37]. Remarquons, en tous cas, la tentative de systématisation de I. Oguchi qui, considérant la religion comme complexe culturel, a insisté sur la nécessité de la sociologie pour développer la science des religions [52]. Dans le tableau qu'il trace pour en éclairer le domaine et la méthode, il a présenté deux voies [44, 71] : la recherche des *formes* de la religion d'une part (étude de la formation du groupe religieux, de l'origine sociale de la religion, des dogmes, des rites et des institutions) des *fonctions* de la religion d'autre part (étude du rapport entre le groupe religieux et les autres groupes sociaux, des contacts entre la culture religieuse et les autres systèmes culturels).

Mais, pour bien comprendre sociologiquement le caractère de la religion japonaise, il faut à la fois éclairer les conditions sociales et culturelles dans lesquelles le peuple vit sa religion et introduire le point de vue de l'orientalisme, nécessaire à la compréhension de la structure syncrétique de la religion japonaise, enfin déterminer le rôle joué dans celle-ci par les classes sociales. En outre, dans un pays où se répand une mentalité magico-religieuse, il est normal de porter un intérêt particulier au problème de la société caractérisée par Weber comme « Zaubergarten » [50, pp. 16-30 ; 52]. Pour mettre en lumière ce phénomène, dont la persistance est plus ou moins manifeste dans notre pays malgré son apparence moderne, il faut explorer la vie religieuse populaire [52, spécialement p. 79]. Au reste, Mizoguchi, s'attachant à étudier sociologiquement le processus de propagation du christianisme du point de vue de la transformation culturelle, a tenté d'emprunter cette voie [40, et, pour le rôle du christianisme dans notre société, 64].

Dans l'ensemble, la religion populaire, dont les deux éléments constitutifs sont la croyance nationale archaïque et les religions d'origine étrangère, est

véritablement le lieu d'élection des transformations religieuses [91, pp. 93-121 ; 92, pp. 148-155]. Voyons d'abord les principaux caractères de la croyance nationale.

Parallèlement à la fixation au sol par la riziculture, s'établit un microcosme social à unité clanique, et le prototype de la vie religieuse s'organise. Recherchant la sécurité au milieu des changements de la nature, le microcosme social compose son système de rites magiques agricoles, héritant de la connaissance empirique des ancêtres [27, 87, 94 vol. 1, 19, 20, 39]. En effet, le patronage des divinités de la riziculture apparut si efficace pour dissiper l'anxiété quotidienne que le microcosme le sollicita chaque fois qu'il y avait besoin d'une récolte favorable. Ces divinités peuvent être considérées d'un point de vue psychologique comme assurant la sécurité vitale correspondant à l'éventail des besoins essentiels [80, 77, 56]. Puisque les cérémonies dédiées à ces divinités patronales consistaient en une pratique collective, il est évident qu'elles avaient pour but de maintenir le bien-être commun [80, 84, 89].

Au stade suivant, naît le culte adressé à l'ensemble des esprits ancestraux, dont le but est d'assurer la permanence du clan local. Cet ensemble, objet de prière, prit à son tour la forme d'une divinité ancestrale plus individualisée. Primitivement, celle-ci est distincte de la divinité tutélaire, puissance mystérieuse qu'elle absorbera par la suite et dont le culte se célèbre par la *Fête* (« Fête » en japonais signifie proprement l'occasion de servir le dieu de façon absolument désintéressée). En effet, le culte des ancêtres consista d'abord à exprimer un sentiment d'affinité et de reconnaissance au fondateur du clan [79, 1, 85]. L'étroite unité hiérarchisée des clans qui reposait sur la conscience d'un même lignage fut rattachée à la croyance en une même divinité clanique à mesure que s'établissaient les contacts entre clans [10, 11, 79]. Ce mécanisme s'appliquant à un groupement de familles s'installant dans un village fait apparaître la communauté dite « grande famille » [28, 11, 33]. Enfin, correspondant à l'établissement de l'unité politique, la subordination des clans à l'autorité impériale fut exprimée par celle des divinités claniques. La hiérarchisation de ces divinités a suivi le processus de centralisation politique. La conscience d'une communauté spécifique, établie non seulement par les liens physiques du sang, mais aussi des liens mystiques, était donc l'élément qui unissait les membres du clan ou de la *grande famille* sous le patronage et la bienveillance de la divinité tutélaire clanique.

Longtemps après la désorganisation du clan archaïque, le terme de *Ujigami* (la divinité tutélaire clanique) a survécu et dans le village on s'est regardé très souvent comme descendant de la même origine. Dans ce processus de constitution de la communauté villageoise comprenant plusieurs « grandes familles », l'*Ujigami* a donc subi une transformation. Mais l'ancienne tradition s'est maintenue pour la divinité tutélaire de l'une seulement d'entre les grandes familles du village [28, 55, 63, 66, 69, 79]. Le concept de *Ujiko* (protégés de la divinité clanique) s'est appliqué aux membres du village. En effet, bien que la liturgie de la divinité patronale eût un caractère collectif, un groupe particulier chargé des services religieux s'était formé à l'intérieur du village au cours de cette évolution, seul qualifié pour célébrer la cérémonie. Ce groupe, nommé « assemblée religieuse » (*Za*) avait pour rôle d'organiser la fête patronale [25, 81] : c'était l'une des grandes familles dont le privilège consistait dans sa liaison immédiate avec la divinité clanique, fréquemment devenue celle du village entier, mais aussi dans sa supériorité politico-économique. Il n'est donc pas douteux que le *Za* fût limité dans son recrutement. Ainsi la fête patronale et son système ont été une sorte d'image réduite des liens sociaux dans le village, dont la hiérarchie, maintenant encore, se reflète dans la privilège de célébrer la cérémonie [12, 26, 28, 80].

Ce qui complique la vie religieuse actuelle du Japon, c'est le caractère syncrétique de la croyance populaire, qui est en réalité un ensemble de rites et d'idées magico-religieuses privé d'un système de dogme unifié [28, 35, 43, 62, 67, 74, 83, 86, 91, 92].

L'enquête systématique de l'ethnographie japonaise concernant la forme et le contenu des croyances populaires nous a fourni beaucoup de matériaux qui peuvent être particulièrement bien observés dans la vie villageoise. Hori a remarqué surtout la dominance du sécularisme et de la pensée magique, dans cette mentalité [92, 87, 28, 29] qui se représente des dieux venant sur la terre, vivant au milieu des hommes pour leur prêter secours et répondre à leurs besoins vitaux. Plus le cercle de la famille villageoise s'étend, plus la variété des objets de croyance s'accroît. Ceci est dû au fait que l'on suppose des contrats de patronage avec les dieux, appropriés aux différents cas [92, pp. 131-147].

La vie villageoise est à la racine des différenciations entre groupes socio-religieux. Pour mettre en lumière leur variété, il convient de les comparer, chacun selon ses dimensions et son degré d'autarcie économique [28, 65].

Au sommet se trouve le grand village (*Mura*), union administrative de quelques villages, accomplie en 1889, et qui a sa propre divinité tutélaire du territoire communal. Le système religieux du grand village apparaît avec une double signification. Le temple shintoïste (« shrine », en anglais) consacré à la divinité patronale est d'abord le symbole de l'intégration sociale du village, soit par tradition, soit parce qu'il offre un lieu pour la célébration des rites agricoles. Mais après la restauration du Meiji, le shintoïsme d'Etat, correspondant à la recomposition de l'Etat théocratique, fut employé comme arme spirituelle pour fortifier le nationalisme [51]. C'est aussi de là que vint le contrôle politique de la religion et la détermination du rang des temples shintoïstes. Le système de protégés de la divinité patronale est en même temps l'infraorganisation du régime impérial [90, 52].

En dessous vient le village de fait (*Buraku*), constitué par le groupement spontané de grandes familles, et qui a gardé sa croyance à la divinité clanique (*Ujigami*). Il est beaucoup plus homogène et intégré que le premier et la différence d'intensité du sentiment communautaire les distingue nettement l'un de l'autre [55, 65, 69, 26].

Comme sous-groupe cohésif, le système de la *grande famille* (Dozokudan) est une communauté de culte de la divinité tutélaire considérée comme un ancêtre ou quelque chose d'analogue. Le pivôt central sur lequel le *Dozokudan* fait reposer son union est le service religieux de la même divinité clanique auquel la famille mère a droit exclusivement, comme preuve de son autorité. Par ailleurs, dans certains groupes sociaux, les relations familiales de remplacement (rapport quasi-père : quasi-fils) sont accompagnées par la croyance aux divinités tutélaires qui leur sont propres. Pareillement, K. Odaka découvrit que le lien hiérarchique, qui unit les individus dans une association de forgerons, est de même nature que le lien qui rattache les branches cadettes à la famille mère [57]. La divinité tutélaire, relative à l'activité manuelle et destinée à protéger la technique de transformation du fer, est soutenue par la conscience d'une même appartenance généalogique.

Dans le village où ce type d'union est désorganisé ou moins manifeste, il y a souvent un groupe établi sur un pied d'égalité (équipe ou *Kumi*), qui est aussi une alliance coopérative de familles ayant un objet de croyance propre comme symbole de son intégration. Ajoutons la remarque que dans chaque village de fait existe une « fraternité religieuse » (*Ko*), qui a pour but l'entraide économique, religieuse et récréative. La plupart sont d'inspiration bouddhique. Identiques

en leur fond, elles sont soutenues par le village entier ou par l'une des grandes familles, et subsistent de façon parfaitement autonome sans aucun rapport entre elles [65, 29, 82]. Mais comme nous l'avons déjà dit, quoiqu'ils aient un caractère religieux, les groupes traditionnels se fondent sur une contrainte extra-religieuse. Au contraire, le groupe composé par les paroissiens d'un temple bouddhique constitue plutôt un groupe secondaire sans base locale, dont le développement est dû à la protection du bouddhisme par le régime des Tokugawa. On peut dire qu'il est, en effet, le groupe des « conformistes saisonniers » liés aux cérémonies [65, 72].

Arrivons en à la famille restreinte. A l'intérieur de la maison, on trouve l'autel domestique bouddhique, qui est le centre de l'unité patriarcale avec le culte religieux des ancêtres. L'enquête sur la transformation du christianisme dans un village rural a découvert l'intensité des normes familiales patriarcales et une acculturation consécutive du christianisme [43]. L'autel des lares est l'objet du culte habituel pour assurer la sécurité et la défense contre les calamités. En même temps que l'autel domestique bouddhique sert à maintenir l'ordre familial et à affermir les fondements de l'autorité patriarcale, il est l'instrument d'un culte ayant pour intention d'exprimer la gratitude à l'égard des ancêtres. Mais le motif élémentaire est en réalité d'ordre séculier et intéressé.

De son côté, la divinité clanique du village a aujourd'hui perdu son rôle ancien. Mais si la fête patronale n'a plus d'autre signification qu'une pratique traditionnelle, il faut noter que le système des protégés, reflétant la hiérarchie dans le village, joue encore un rôle dans le maintien de l'ordre politique villageois. La motivation de l'acte religieux est donc réduite à un intérêt séculier et au ritualisme, en rapport avec une divinité ambiguë, qui n'est ni transcendante ni immanente ; et cette ambiguité affecte l'image de l'homme qui représente la divinité : par exemple, des fondateurs de nouvelles sectes sont souvent, de leur vivant, considérés par les croyants comme des dieux [32, 54, 50]. Ainsi, le dogme apporté par la grande religion ne peut pénétrer dans la conscience religieuse populaire. Le temple bouddhique, dont la plupart des Japonais sont paroissiens, n'est que l'organe d'une pratique cérémonielle. Assurer la sécurité de la vie quotidienne est généralement le motif des actes religieux rituels. L'idée que l'homme peut diriger le malheur et le bonheur de sa vie par le moyen de rites est favorisé par une époque d'inquiétude sociale massive. Dans la mesure où cette mentalité s'intensifie, les sectes chamaniques deviennent d'autant plus attirantes.

Il nous reste à préciser l'influence de la société sur le cadre des dogmes et des organisations religieuses.

Pour bien comprendre la structure de la société japonaise, il faut manier le concept du « familisme », étroitement lié aux idées de parenté et de hiérarchie. On sait que le « familisme » japonais a servi à construire la représentation d'un système d'Etat familial et à établir des relations familiales de remplacement dans la vie sociale. Il exprime aussi la croyance en des rapports similaires entre la famille impériale et ses sujets qui forment un vaste groupe *Ujiko* comportant une coercition extra-religieuse. (Cf. J. Stœtzel, *Jeunesse sans chrysanthème ni sabre*, 1953, pp. 50-64). Le principe éthique de la vie familiale, c'est-à-dire la piété familiale, tout en conservant son type élémentaire, a été utilisé pour régler des liaisons sociales hiérarchiques [46]. C'est pourquoi le loyalisme envers les supérieurs, ayant pour fondement le sentiment familial, a été si facilement maintenu. Ici, il est très rare de voir une attitude d'opposition aiguë contre les puissants. Cette norme, bien au contraire, exige des inférieurs un service obligatoire correspondant à la protection, soit du père de famille, soit du chef ayant

pouvoir de domination. L'idée de l'Etat familial, qui a été surtout soulignée dans le Japon moderne (considérer l'Etat comme une grande famille), avait besoin de rationaliser cette norme et de la fortifier. Et, cette idée, au sommet, prend la forme du « Kaiser-kultus » auquel le shintoïsme d'Etat a fait une place importante. L'Empereur-dieu-vivant se situe au zénith, objet de croyance fondée en général sur l'attitude aveuglément dévouée aux autorités traditionnelles et charismatiques [52].

Bien entendu cette structure d'une théocratie charismatique ne joue politiquement que dans la mesure des survivances archaïques au sein de la société japonaise. Mais il faudrait chercher les raisons qui lui ont donné la possibilité de reprendre vie après la restauration [51, 92].

Dans cette situation, il est naturel que de nombreuses confessions se recrutant au sein de l'élite aient eu une tendance à s'adapter ou à s'unir au pouvoir politique. A cette condition seulement, la religion, souvent, avait la possibilité de se développer et de s'organiser. L'histoire de la religion japonaise nous fournit plusieurs exemples [7] : l'étroite connexion entre le bouddhisme et l'Etat achevée au VI^{e}-VII^{e} siècle ; le bouddhisme d'Etat avec son ritualisme mystique au VIII^{e}-IX^{e} siècle, qui eut pour but d'assurer la sécurité et la prospérité du trône ou de la noblesse, etc. Cette union s'est manifestée en particulier dans le renforcement et la rationalisation de la moralité féodale par le confucianisme et le bouddhisme. D'ailleurs, soutenir la morale des gouvernants semble être une tradition de ces religions [30, 31].

Ce principe n'est pas encore périmé et nous pouvons trouver sa réapparition à l'intérieur de l'organisation religieuse bouddhiste avec la hiérarchie des sous-organisations au sens strict. Les schismes en sont une autre manifestation ; ce n'est pas un dogme nouveau que le fondateur d'une secte impose à ses fidèles et à son clergé, mais son propre culte et une dévotion absolue envers lui [36, 46].

Pour terminer, jetons un coup d'œil sur le mouvement religieux après cette guerre-ci. Déjà Furuno remarquait que les groupes quasi-religieux ont eu tendance à pénétrer les couches moyennes ou désorganisées, dont la position socio-économique a été souvent menacée par l'insécurité et par les dépressions périodiques [16]. Incontestablement l'établissement de la liberté de croyance après cette guerre a contribué à la prospérité de nouveaux groupes religieux. A vrai dire, au Japon, la vieille religion, surtout le bouddhisme, figée dans la coutume rituelle, ne peut répondre justement aux exigences du peuple. Déçu, celui-ci se tourne vers de nouveaux groupes religieux qui font appel à sa mentalité magico-religieuse et dont il attend la solution de ses difficultés quotidiennes.

Ce phénomène a beaucoup retenu l'attention et il exige des sociologues une étude cohérente [68, 92, 54, 50, 53, 96]. Plus se développe le besoin d'échapper à l'insécurité individuelle, dont l'explication sociale n'est pas vue, plus se forment de nouvelles organisations autour de chefs à puissance chamanique [17, 21, 50, 47]. Le fondateur de secte, ici, a souvent comme vertu individuelle la puissance chamanique acquise soit par l'expérience mystique pathologique, soit par l'ascétisme traditionnel. Les pratiques magiques exécutées pour écarter les malheurs — maladie, insécurité économique — font le succès de ces organisations qui puisent leurs dogmes syncrétiques dans les grandes religions. Et il est vrai que, très souvent, en accroissant la solidarité entre les croyants dans les petites choses de la vie, ces organisations surclassent, dans le Japon contemporain, les vieilles religions.

Shigeru SUSATO.
(*Université de Tokyo*).

NOMENCLATURE BIBLIOGRAPHIQUE *

1. Abe (Masatarô), « Le culte des ancêtres et son fondement social », *Shakaigaku Kenkyû*, 1944, vol. 1.
2. Akamatsu (Chijô), *Méthodologie pour l'histoire des religions*, 1932.
3. Akamatsu et Akiba, *Etude des rites et des pratiques du chamanisme en Corée*, 1929.
4. id., *Peuples et Religions en Mongolie et en Mandchourie*, 1936-7, 2 tomes.
5. Akiba (Takashi), *Enquêtes positives sur le chamanisme en Corée*, 1950.
6. Anesaki (Masaharu), *Traité de la science comparée des religions*, 1898.
7. id., *History of Japanese Religion*, 1930.
8. Aoyama (Hideo), *Etudes sur la théorie sociale de Max Weber*, 1950.
9. id., *Max Weber*, 1951.
10. Ariga (Kizaemon), *Le régime familial japonais et le régime du fermage*, 1943.
11. id., « La famille étendue et la parenté », *Nippon Minzokugaku no Tameni*, vol. 2, 1947.
12. id., *La vie villageoise*, 1948.
13. Furuno (Kiyto), « Tendances de la sociologie religieuse », *Shûkyôkenkyû*, vol. 10, nº 2.
14. id., « De la contrainte sociale du rite religieux », *Shûkyôkenkyû*, vol. 9, nº 4.
15. id., *Sociologie religieuse*, 1938.
16. id., *Etudes de psychologie religieuse*, 1940.
17. id., « Le caractère social du chaman », *Kyûshû Daigaku Tetsugaku Nenpô*, 1953, nº 144.
18. id., « Attitudes religieuses des mineurs », *Kyûshû Daigaku Tetsugaku Nenpô*, 1955, nº 18.
19. Harada (Toshiaki), *Croyance et Société dans l'ancien Japon*, 1948.
20. id., *La religion japonaise dans l'antiquité*, 1948.
21. id., « Tendances chamanistiques des rites dans les villages japonais », *Minzoku-gaku Kenkyû*, 1949, vol. 14, nº 1.
22. Hayashi (Megumi), « La sociologie religieuse de G. Simmel », *Shakai-gaku Zasshi*, 1928, nº 48.
23. id., « Sociologie de l'« innerweltliche Askese », *Tetsugaku Zasshi*, 1931, nº 536.
24. id., « Tendances de la sociologie religieuse en Allemagne », *Shûkyô Kenkyû*, vol. 8, nº 2.
25. Higo (Kazuo), *Etudes sur l'assemblée religieuse*, 1941.
26. id., « Le système de l'Ujiko », *Minzoku-gaku Kenkyû*, 1946, vol. 3, nº 2.
27. id., *Etude de la croyance primitive japonaise*, 1947.
28. Hori (Ichiro), *La croyance populaire*, 1951.
29. id., *Histoire des religions populaires japonaises*, 1953-5, 2 tomes.
30. Ienaga (Saburô), *Histoire de la pensée bouddhique dans l'antiquité*, 1950.
31. id., *Histoire de la pensée bouddhique au moyen âge*, 1947.
32. Kato (Genchi), *Etude du culte de l'homme vivant, au Japon*, 1934.
33. Kitano (Seiichi), « Matériaux pour l'étude de la grande Famille », *Minzoku-gaku Kenkyû*, 1946, vol. 3, nº 2.
34. Komatsu (Kentarô), « L'existence sociale et la forme de la religion », *Shakai-gaku Hyôron*, 1950, nº 3 et 4.
35. Kubo (Noritada), « Le taoïsme et la croyance populaire japonaise », *Minzoku-gaku Kenkyû*, 1954, vol. 18, nº 3.
36. Kubota (Masabumi), « Vocation de la sociologie du bouddhisme », *Gendai Shakai-gaku no Shomondai*, 1949.

(*) On a volontairement renoncé à reproduire les titres japonais pour ne donner que leur version française ainsi que la date de leur publication.

37. KURAUCHI (Kazuta), *Sociologie culturelle*, 1943.
38. MATSUDA (Jiichirô), « Jérusalem et le Judaïsme », *Waseda Daigaku Daigakuin Kiyô*, 1956, nº 1.
39. MATSUOKA (Shizuo), *Les croyances proprement japonaises*, 1941.
40. MIZOGUCHI (Yasuo), *Etudes de sociologie religieuse*, 1953.
41. MORI (Tôgo), « Etude des types de chefs charismatiques », *Shakai-gaku*, 1938, nº 5.
42. ID., « La formation de l'Eglise chrétienne primitive », *Shakai-gaku Kenkyû*, 1947, vol. 1, nº 2.
43. MORIOKA (Kiyomi), « Acceptation du christianisme dans un village rural », *Minzoku-gaku Kenkyû*, 1952, vol. 17, nº 2.
44. MUKAI (Eiichi), « Caractère social de la religion », *Tetsugaku*, 1937, nº 17.
45. NAITO (Kanji), « Religion et Morale économique », *Shakaigaku*, 1941, nº 8.
46. NAKAMURA (Hajime), *Etudes sur la manière de penser des Orientaux*, 1949, 2 tomes.
47. NAKAYAMA (Tarô), *Histoire du chamanisme japonais*, 1930.
48. ID., *Dictionnaire de Folk-Lore*, 1933.
49. OGUCHI (Iichi), « Développement de la sociologie religieuse en Allemagne », *Shûkyô Kenkyû*, vol. 12, nº 4 et 5.
50. ID., *Caractère social de la religion japonaise*, 1953.
51. ID., « Histoire sociale des religions dans la période du Meiji », *Meiji Buka-shi*, 1954, vol. 6.
52. ID., *Sociologie religieuse*, 1955.
53. OGUCHI (Iichi) et TAKAGI (Hiroo), éd., *Psychologie de la religion et de la croyance*, 1956.
54. OGUCHI, INUI, SAKI et MATSUSHIMA, *Enquête sur des fondateurs de nouvelles sectes*, 1955.
55. ONO (Takeo), *Histoire d'un village japonais*, 1936.
56. ORIGUCHI (Shinobu), *Etudes sur l'antiquité*, 1929, 2 tomes.
57. ODAKA (Kunio), « Profession et groupe social », *Minzoku-gaku Kenkyû*, 1946, vol. 3, nº 2.
58. OTSUKA (Hisao), *Genèse du capitalisme moderne*, 1947.
59. ID., *La Réforme et la société civile*, 1948.
60. SAEGUSA et TORII, *Histoire des idées religieuses japonaises*, 1948.
61. SEKINE et UCHIDA, *Les fondements sociologiques du judaïsme*, 1955.
62. SUGIURA (Kenichi), « Introduction à l'étude de la croyance populaire japonaise », *Shûkyô Kenkyû*, vol. 12, nº 2.
63. ID., « Divinité du groupe à base territoriale et divinité des liens du sang », *Minzoku-gaku Kenkyû*, 1935, vol. 1, nº 2.
64. SUMITANI (Mikio), *La société japonaise et le christianisme*, 1952.
65. SUZUKI (Eitaro), *Principes de sociologie rurale japonaise*, 1940.
66. ID., « La divinité domestique », *Minzoku-gaku Kenkyû*, 1935, vol. 1, nº 2.
67. TAGITA (Kôya), « Transformation du christianisme dans un village rural japonais », *Minzoku-gaku Kenkyû*, 1954, vol. 18, nº 3.
68. TAKAGI (Hiroo), « Processus de la formation de l'organisation religieuse », *Tôyô Bunka Kenkyûjo Kiyô*, nº 6.
69. TAKEUCHI (Toshimi), « Le système de l'ujiko et sa transformation », *Minzoku-gaku Kenkyû*, 1942, vol. 8, nº 1.
70. TANABE (Hisatoshi), *Etudes de l'histoire de la sociologie française*, 1931.
71. ID., éd., *Religion et Mythe*, 1948. (En particulier, K. FURUNO, « Religion et société » ; E. UNO, « Rite »).
72. TOYODA (Takeshi), *Etudes sur les institutions religieuses japonaises*, 1938.
73. TSUDA (Sôkichi), *Etudes sur le shintoïsme*, 1949.
74. UNO (Enkû), « Caractères ethnologiques de la croyance populaire japonaise », *Shisô*, 1936, nº 169.
75. ID., *Traité de science des religions*, 1931.
76. ID., *Etudes sur les rites du riz en Malaisie*, 1944.
77. ID., « Idée de Dieu dans les cérémonies agricoles », *Kikan Shûkyô Kenkyû*, 1942, vol. 4, nº 2, 3.

78. ID., *Ethnologie religieuse*, 1949.
79. WAKAMORI (Tarô), *Etudes sur la communauté de parenté dans l'histoire du Japon*, 1947.
80. ID., *Ethnographie japonaise*, 1953.
81. ID., « Etude d'un temple shintoïste », *Miho Junja no Kenkyû*, 1955.
82. YANAGAWA (Keiichi), « Une organisation d'adorateurs d'une montagne dans une communauté rurale », *Shûkyô Kenkyû*, n° 143.
83. YANAGIDA (Kunio) éd., *Etudes sur la vie dans les villages de montagne*, 1937.
84. ID., *Fête au Japon*, 1942.
85. ID., *Divinité clanique et ses protégés*, 1947.
86. ID., *Etudes sur la vie dans les villages côtiers*, 1949.
87. ID., éd., *Japonais*, 1954.
88. ID., éd., *Dictionnaire de Folk-Lore*, 1953.
89. ID., *Récits concernant nos ancêtres*, 1946.
90. *Dictionnaire de la société et de la coutume japonaises*, 1952.
91. *Théorie et Pratique de l'enquête sociale*, Monzoku Bunka Chôsakai, 1948.
92. *La vie religieuse japonaise, Gendai Shûkyô Kôza*, vol. v, Sôbunsha éd. 1955.
93. *Collection d'histoire de la culture japonaise*, tome I, Shôgaku-kan éd., 1956.
94. *Collection d'histoire de la culture japonaise*, tome I, Seibydô-Shinkô-sha éd., 1937-41.
95. *La société féodale*, Nippon Jinbun-kagaku Kai, 1952.
96. *Etudes sur les tensions sociales*, Nippon Jinbun-kagaku Kai, 1953.
97. HIYANE (Yasusada), *Dictionnaire des Religions japonaises*, 1956.

SOCIOLOGIE DES RELIGIONS
EN POLOGNE

Dans l'attente de contributions plus importantes annoncées par nos collègues polonais, on trouvera ci-après deux documents.

I. La rédaction de l'intervention du Professeur St. Ossowski (Université de Varsovie) *à la rencontre internationale d'Amsterdam* (1) *et présentant quelques recherches contemporaines.*

II. Quelques éléments bibliographiques concernant soit l'avant-guerre soit l'après-guerre, éléments réunis par le Professeur Rosen (Université de Wroclaw) *et Mlle* Lacour (Bibliothèque de Documentation Internationale Contemporaine) (2).

Les contributions à paraître préciseront ces premières indications.

N.D.L.R.

⁂

I. — Quelques recherches contemporaines.

On a publié cette année à Varsovie une édition des œuvres complètes de Stefan Czarnowski en 5 volumes. Un de ces volumes contient sa dissertation sur « Saint Patrick, héros national de l'Irlande », écrite au temps où Czarnowski appartenait au groupe de l'*Année Sociologique* et publiée pour la première fois

(1) Intervention suivie, lors de la rencontre, par quelques remarques de J.S. Nikerk, soulignant qu'à l'occasion de sa thèse sur la notion de nationalité parmi les Polonais de Hollande il a réalisé « à quel point la religion est devenue partie intégrante de la notion de nationalité polonaise : proclamation de la Vierge comme Reine de la Pologne par le roi Jan Kasimiers Waga au cours d'une invasion suédoise ; chant de l'hymne national la Bogurodzica (Mère de Dieu) au cours de nombreuses batailles notamment à Grunwald en 1410 (contre les Chevaliers teutoniques) ; chant également du cantique pour la libération de la Pologne (Boze Cos Polske) datant de 1817... ». Le fait que durant 200 ans le peuple polonais fut menacé par des Allemands protestants et des Russes orthodoxes n'a pas manqué de forger dans les âmes des Polonais cet amalgame de notions religieuses et nationales... ». J.S. Nikerk. *Communication.*

(2) Eléments auxquels nous nous excusons de ne pas ajouter faute de place une autre bibliographie communiquée par L. Tyborowski et concernant le problème des sectes en Pologne. (Titres généralement antérieurs à 1945). (N.D.L.R.).

chez Alcan. Les autres ouvrages de Czarnowski consacrés aux problèmes de l'histoire et de la sociologie des religions font partie des autres volumes de la même édition. C'est à la chaire de Czarnowski à l'Université de Varsovie que se rattachait le centre le plus animé de la sociologie des religions dans notre capitale jusqu'à la mort de Czarnowski à la fin de 1937 (1).

Après la guerre on n'a pas entrepris chez nous d'études systématiques sur les problèmes actuels de la sociologie des religions à l'exception des recherches sur les Philippones. Les Philippones formaient une secte rebelle à l'Église orthodoxe de Russie. Ils s'étaient enfuis en Pologne au commencement du XIX^{e} siècle et ensuite installés au pays des Masoures (Prusse Orientale) qui maintenant fait partie de la Pologne. Le processus de désintégration de ce groupe trilingue — russe, allemand, dialecte polonais — qui vécut longtemps dans un isolement relatif a été étudié de 1948 à 1951, surtout par Mlle L. Szwengrub dans les cadres des recherches sur le terrain entreprises par la chaire de Sociologie de l'Université de Varsovie.

Sans avoir fait d'autres recherches spéciales dans ce domaine nous avons recueilli à partir de 1945 jusqu'à 1952 dans notre « field work » une certaine quantité de matériaux qui paraissent intéressants également pour la sociologie des religions. Ces matériaux concernent surtout le rôle de l'Église chez les paysans dans les conditions nouvelles de la Pologne socialiste et les fonctions sociales de la religion chez la population mixte de la Silésie. « Population mixte » dans ce cas signifie : population composée d'autochtones, des immigrants de différentes parties de la Pologne et des ouvriers polonais émigrés revenant de France, Belgique et Westphalie.

En outre, le centre de recherches lié à la chaire de Sociologie de l'Université de Varsovie a entrepris en 1948 une enquête sur les changements des attitudes sociales, nationales et religieuses de la population juive, changements causés par les événements de la guerre et surtout par les effets de l'occupation hitlérienne de la Pologne. Nous avons obtenu 817 réponses provenant de toutes les couches sociales. Parmi ces réponses se trouvent, en nombre non négligeable, de véritables confessions. La plupart émanent des personnes qui ont eu la chance d'échapper à la mort pendant l'occupation ou qui ont perdu tous leurs parents.

C'était, je crois, l'ultime moment pour sauver de l'oubli beaucoup de faits — surtout d'ordre psychologique — : deux ou trois ans plus tard on n'aurait pas obtenu des réponses aussi sincères. Une thèse de doctorat écrite par Mlle Hurwic — maintenant Mme Dr Nowakowska — et basée sur ces matériaux n'a pas été, hélas, publiée jusqu'ici. Un de ses chapitres a été présenté au Congrès International de Sociologie à Zurich en 1950.

Si nous envisageons la religion du point de vue durkheimien, du côté de ses fonctions de lien social, des problèmes nouveaux attirent notre attention dans la situation d'après guerre. Le catholicisme dans les milieux paysans aux confins du territoire polonais, à l'ouest aussi bien qu'à l'est, a joué jusqu'à la dernière guerre dans la conscience commune le rôle d'un trait distinctif de nationalité. Après la guerre il est devenu plutôt un facteur de cohésion pour groupes à orientation politique commune : c'est dire qu'il a acquis une fonction analogue à celle du marxisme.

Le conflit ou l'interférence du catholicisme et du marxisme dans la Pologne d'après guerre constituent une problématique relative non pas seulement, et même non pas principalement aux milieux paysans. Il y a des incrédules qui vont

(1) Cf. : « In Memoriam Stefan Sigismunt Czarnowski ». *Annales Sociologiques*, Série B, fasc. 4, Press. Univ., 1940.

à l'église pour manifester leur attitude négative à l'égard du régime socialiste. D'autre part il y a des catholiques qui sympathisent avec les transformations sociales qui ont eu lieu en Pologne et qui sont troublés par l'incompatibilité du marxisme et du catholicisme. On en trouve même parmi les membres du parti communiste. On m'a parlé d'une personne qui tâche de réconcilier sa foi catholique avec le marxisme en admettant que c'est Dieu qui a organisé le monde selon les principes du matérialisme historique et dialectique.

Il serait, sans doute, intéressant d'étudier également l'interférence du marxisme et du catholicisme chez les enfants qui reçoivent une éducation marxiste à l'école et qui participent aux leçons de religion organisées par les prêtres en dehors de l'école.

Toutes ces collisions étaient plus aiguës avant 1955. Mais les problèmes suggérés par le conflit et l'interférence de ces deux systèmes d'idées n'ont rien perdu aujourd'hui de leur actualité.

Stanislas Ossowski.
(*Université de Varsovie*).

***

II — Éléments bibliographiques

I. *Périodiques, annuaires et collections contenant des études intéressant la sociologie religieuse.*

1. Annales Universitatis Mariæ Curie-Sklodowska, Lublin, 1946- (I-).

Publication de l'Université d'Etat. Voir section F sciences philosophiques et humaines, G droit, et appendice 1946 : Gajek « Polski atlas etnograficzny », comprenant des cartes religieuses de la Pologne.

2. Badania nad okupacja niemiecka w Polsce. (Recherches sur l'occupation allemande en Pologne), Poznan, Instytut Zachodni (Institut de l'Ouest), 1946- (I-).

Collection paraissant à intervalles irréguliers. En particulier, ont été étudiées les réactions religieuses des populations persécutées, surtout juives.

3. Biuletyn Zydowskiego Instytutu Historjczne. (Bulletin de l'Institut historique juif), Varsovie, 1949- (I-).

Porte surtout sur la guerre 39-45. En outre, des notes sur le comportement des Juifs au temps du capitalisme et dans les grèves.

4. Kwartalnik Historiczny. (Le Trimestre historique), Varsovie, P.A.N. (Académie des Sciences polonaise), 1954- (I-).

5. Przeglad Zachodni. (Revue de l'Ouest), Poznan, Instytut Zachodni (Institut de l'Ouest), 1945- (I-).

En supplément mensuel, Bibliographia Zachodnia. (Bibliographie de l'Ouest). Ces deux publications s'attachent principalement à marquer le caractère anciennement polonais des « territoires recouvrés » et à souligner les conflits entre une population paysanne d'origine souvent polonaise et le pouvoir (économique, politique, religieux) des Allemands. Les conflits naissent assez souvent autour de questions religieuses.

6. Reformacja w Polsce. Organ Towarzystwa Badan Dziejow Reformacji w Polsce. (La Réforme en Pologne, organe de la Société d'Etude d'histoire de la Réforme en Pologne), Varsovie, Panstwowe wydanictwo naukowe (éditions d'Etat).

Annales à parution irrégulière. La livraison 1953-55 parue en 1956 porte le n° xii. Résumés en russe et en anglais.

7. Roczniki dziejow spolecznych i gospodarczych, Annales d'histoire sociale et économique (sous-titre en français), Poznan, Panstwowe wydanictwo naukowe.

Annales éditées par la Poznanskie Towarzystwo Przyjaciol Nauk. Wydzial Historii i Nauk. (Société poznanienne des amis des Sciences. Section d'histoire et de sciences sociales). Mêmes remarques que pour les n° 4 et 5.

8. Roczniki nauk spolecznych, prawo, economia, socjologia. (Annales de sciences sociales, droit, économie, sociologie), Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Universytetu Lubelskiego. (Société scientifique de l'Université catholique de Lublin), 1949- (I-).

9. Sobotka (n. pr.), Wroclaw, Wroclawskie Towarzystwo Milomikow Historii. (Société wroclawienne des amis de l'histoire), 1946- (I-).

Annales, actuellement semestrielles, tables en anglais. Mêmes remarques que pour les n° 4, 5, 7.

II. *Quelques ouvrages et articles.*

1. Antoniewicz Wladyslaw. « O religii dawnych Slowian ». (De la religion des anciens Slaves). *Swiatowit. Rocznik Towarzystwa Naukowego Warszawskiego.* (Swiatowit. Annuaire de la Société Savante de Varsovie), t. xx, 1948-1949.

La religion des races slaves en ce qu'elle a de spécifique : culte des ancêtres, culte des animaux et divers rites magiques. Son interférence dans l'élaboration des Etats slaves.

2. Baranowicki Bohdan. *Procesy czarownic w Polsce w XVII i XVIII wieku.* (Les procès de sorcellerie en Pologne aux 17e et 18e s.), Lodz, 1952.

Procès de sorcellerie instruits devant les tribunaux féodaux aux 17e et 18e siècles. Selon l'auteur, alors qu'aux 15e et 16e s. de nombreux procès de sorcellerie eurent lieu en Europe Occidentale, il n'y en eut pas en Pologne. Ce n'est qu'au 17e s. qu'aurait pénétré d'Allemagne en Pologne l'usage par quelques femmes de pratiques de sorcellerie, en particulier de pacte avec le diable. Incidence du manque d'instruction sur la propagation de cette superstition.

3. Bystron Jan. « Czynniki magiczno-religijne w osadnictwie ». (Les éléments magico-religieux dans la colonisation). *Przeglad Sociologiczny.* (Revue Sociologique), t. vii, Varsovie, 1939.

Influence des anciennes cérémonies magiques et des croyances religieuses dans les terres polonaises de colonisation au moyen-âge.

4. Czarnowski Stefan. *Kultura.* (La Culture), Varsovie, 1938. 2e éd., 1946, 3e éd., 1948.

Parlant du problème de la culture, de sa naissance, de son épanouissement et de ses transformations, l'auteur — savant polonais bien connu — s'intéresse au problème de la culture religieuse du peuple, ainsi qu'aux survivances des anciennes croyances dans les cultures des peuples civilisés.

5. Fajnsztejn D. *Potwory fantastyczne w wierzeniach i mitach.* (Les monstres fantastiques dans les croyances et les mythes), Wilno, 1938.

Application de la méthode comparative au problème des monstres, tels qu'ils se trouvent présentées dans diverses mythes et légendes.

6. Jakobzyk Witold. *Wielkopolska* (1851-1914). (La grande Pologne), Wroclaw, Zaklad im. Ossolinskich. (Institut Ossolinski), 1954, lxx-333 p., cartes.

Lutte contre l'Eglise menée par la Prusse et l'Allemagne. Hégémonie des magnats et des clercs. Recueil de sources.

7. Klinger Witold. *Wschodnioeuropejskie rusalki i pokrewne postaci demonologii ludowej a tradycja grecko-rzymska.* (Les nymphes d'Europe Orientale et les formes analogues de la démonologie populaire par rapport à la tradition gréco-romaine), Lublin, 1949.

Légendes slaves sur les ondines. Comparaison avec les légendes gréco-romaines. Ces dernières auraient exercé une influence considérable sur le concept des nymphes, de leur vie etc., tel qu'on le trouve en Europe Orientale.

8. Mierzynski Zdzislaw. *Jak czlowiek stworzyl Boga.* (Comment l'homme crée Dieu), 3e éd., Lodz, 1931 ; Lodz, 1949 ; Varsovie, 1955.

Esquisse des croyances religieuses de l'animisme, de la magie et du totémisme jusqu'au christianisme inclusivement. Conditionnement des croyances dans les conditions sociales. Aspects rétrogrades et irrationnalistes de la religion : miracles lancés par elle, inquisition, persécution de la science progressiste, etc...

9. id. *Wybrane zywoty ksiazat kosciola polskiego w okresie rozbiorowym.* (Vies choisies de prêtres de l'Eglise polonaise du temps du démembrement). Cracovie, 1937. 2e éd., Lodz, 1949.

Comment l'activité du haut-clergé aurait contribué au déclin économique et politique de la Pologne du 17e et18e s. ainsi qu'à la perte de l'indépendance.

10. Piwarski Kazimierz. *Polacy Slascy w walce o spoleczne i narodowe wyzwolenie* 1848-1914. (Les Polonais Silésiens dans la lutte pour la libération sociale et nationale de 1848 à 1914). Varsovie, Ludowa Spoldzielnia Wydawnicza, 1955, 173 p. Bibliographie, pp. 159-172.

La protestation religieuse tient une grande place dans le mouvement d'émancipation.

11. Pospieszalski Karol Marion. *Niemiecka lista narodowa w « Kraju Warty ». Wybor dokumentow z objasnieniami w jezyku polskim i francuskim.* (Liste nationale allemande dans le « pays de la Warta ». Recueil de documents avec commentaires en polonais et en français). Poznan, Instytut Zachodni, 1949, 379 p., tabl. (Documenta occupationis teutinicæ, iv).

12. Rekas Michal. *Z przeslosci chlopskiego antyklerykalizmu w Polsce.* (De l'anticléricalisme ancien des paysans en Pologne). Varsovie, Ludowa Spoldzielna Wydawnicza, 1953, 244 p.

Fait par un prêtre non marxiste faisant partie d'un diocèse ouvrier minier.

13. Rosen Henryk. « Pochodzenie i funkcje spoleczne religii ». (Origine et fonctions sociales de la religion). *Mysl Filozoficzna.* (L'esprit philosophique), n° 4, 1953.

Développement des croyances religieuses depuis l'animisme et le totémisme jusqu'aux religions actuelles. De la religion comme reflet fantastique des systèmes terrestres. Sa subordination à la transformation des conditions économiques et sociales. La vision religieuse de l'au-dela comme diversion à la lutte de classes.

14. id. « Pierwotne wierzenia religijne ». (Les croyances religieuses primitives). *Dawna Kultura.* (Culture ancienne), n° 2, 1954.

Croyances religieuses du temps et de la société primitive : animisme, totémisme, culte des animaux, ainsi que rites magiques.

15. id. « O kautskistowskiej koncepcji chrzescijanstwa pierwitnego ». (D'une conception à la Kautsky d'un christianisme primitif). *Mysl Filosoficzna.* (L'esprit philosophique), n° 4, 1954.

L'abandon par les idéologues de la 2e Internationale des principes fondamentaux du marxisme dans la question des rapports du parti ouvrier avec la religion. Examen et critique de la conception de Kautsky selon laquelle le christianisme primitif aurait eu un caractère révolutionnaire et communiste. La composition du Nouveau Testament donnerait à conclure à la fausseté de la thèse de Kautsky. Le christianisme dès sa naissance aurait joué un rôle de réaction. antipopulaire.

16. id. « O koniecznosci badan religicznawczych ». (De la nécessité des recherches de sciences religieuses). *Mysl Filosoficzna.* (L'esprit philosophique), n° 1, 1955.

Vœu pour la création d'un centre marxiste de recherches religieuses. Sa fonction critique à l'égard de Durkheim, du préanimisme, du prémonothéisme, du freudisme, du naturisme. Son éventuelle fonction constructive.

17. Urbanczyk Stanislaw. *Religia poganskich Slowian.* (La religion des Slaves païens). Cracovie, 1947.

Traité de vulgarisation : la divinité paysanne, la démonologie, le rituel des funérailles, le sanctuaire, la prière, les sacrifices, les présages et la fête des races slaves au temps du paganisme, c'est-à-dire du pré-christianisme.

SOCIOLOGIE ET RELIGION
EN YOUGOSLAVIE

SI la sociologie religieuse est, dans la sociologie, une branche d'origine récente, elle l'est peut-être tout particulièrement en Yougoslavie. Tandis qu'à l'Ouest, dans beaucoup de pays, on peut trouver des œuvres spécifiques importantes dans ce domaine, nous n'en avons à peu près pas.

En fait, même avant la guerre, la sociologie religieuse n'avait pas fait dans notre pays l'objet d'études ou d'investigations. Il serait donc erroné d'imputer l'origine de cette lacune présente au changement de la structure sociale intervenu entre temps en Yougoslavie. Le défaut d'activité en ce domaine scientifique n'a fait que perpétuer un ancien état de choses.

On peut par contre s'étonner de l'absence ou de la rareté des recherches socio-religieuses appliquées dans un pays qui, comme la Yougoslavie, se trouve être devenu une démocratie populaire édifiant le socialisme sur la base des conceptions marxistes, qui se présentent comme opposées aux conceptions religieuses. L'innovation du milieu social instauré et l'intervention de la pensée philosophique marxiste ne sont-elles pas des facteurs qui, loin d'exclure, postuleraient au contraire une recherche sur les causes ou en tout cas les corrélations sociales des phénomènes religieux ?

Trois raisons complémentaires sembleraient devoir orienter la réponse vers une certaine affirmative. La première est l'intention du matérialisme historique d'expliquer la religion avant tout comme phénomène social avec sa fonction, son rôle social déterminés. La seconde : le fait que la pensée marxiste se donne comme contraire à l'opinion religieuse et que la société socialiste prévoit que l'adoption d'une conception scientifique de la vie exclut la permanence des conceptions religieuses. La troisième : le fait que la religion n'a pas disparu avec le changement socio-économique de la base ; elle existe, c'est un fait objectif, dont il faut tenir compte dans la vie quotidienne. Pour autant qu'il s'agit d'une dialectique — dialogue ou débat — entre entendement religieux et entendement scientifique, ses conditions et son contenu, ne peuvent être circonscrits que par une recherche topique sur les dimensions sociales des phénomènes religieux.

De ces trois raisons ressort du moins une conclusion : les rapports, quels qu'ils soient, entre l'interprétation religieuse du monde et la transformation socialiste d'une société, ne peuvent être élucidés que dans une recherche méthodique et positive des corrélations sociales des phénomènes religieux et réciproquement.

Avant la guerre, on abordait ordinairement le problème de la religion du point de vue philosophique (1), psychologique, historique et ethnologique (sans parler naturellement du point de vue théologique). Après la guerre, dans le nouveau milieu social, sans cesser de poursuivre les recherches historiques (2), dans le domaine religieux, on relève deux questions principales : le problème de l'origine et le problème du rôle social de la religion. C'est l'idée d'antagonisme entre la pensée marxiste et la pensée religieuse qui est soulignée dans les œuvres qui sont imprimées alors (3), plutôt que ne sont étudiés les problèmes de la sociologie religieuse au vrai et plein sens du mot.

Dans la mesure où ces problèmes ont été posés, ils ont été traités d'une façon générale et abstraite, sans documentation et sans données statistiques. Même l'œuvre *Introduction à la sociologie religieuse*, de Zarkovic (Jarkovitch) (4), n'aborde ce domaine que dans le titre. L'auteur est resté sur des positions théoriques très générales, et n'en est pas venu aux problèmes concrets et actuels pour la Yougoslavie contemporaine. En fait, cette œuvre est une interprétation critique de la conception de Durkheim de la sociologie religieuse.

Une telle façon d'affronter dans notre pays le problème de la religion risquait d'aboutir au normativisme, ou tout au moins à une manière très abstraite

---

(1) Ici nous ne pensons pas apporter les notes bibliographiques détaillées pour les travaux concernant ce domaine religieux. Certaines données, bien qu'assez incomplètes, peuvent être trouvées dans l'ouvrage de Banovitch ALEXANDAR, « *La philosophie religieuse chez les Yougoslaves du XIX^e siècle à nos jours* » (Thèse de doctorat soutenue à la Sorbonne en 1949).

(2) Parmi tous les problèmes de l'Eglise et des religions qui ont été traités du point de vue historique la question de l'Eglise bosniaque, le problème des bogumilis (cathares) en Bosnie occupe la première place. Beaucoup d'historiens yougoslaves ont pris part aux recherches touchant à ce problème, en particulier Corovic (Tchorovitch), Barada, Sidak (Chidak), Petrovic (Pétrovitch), Truhelka, Sisic (Chichitch), Glusac (Glouchatz), Dinic (Dinitch), Babic (Babitch), Solovjev, Taskovski (Tachkovski). Une discussion très vive de cette question s'est engagée entre le prof. Sidak et le prof. Solovjev (qui vit maintenant à l'étranger).

D'autre part, il nous faut encore mentionner quelques œuvres imprimées en Yougoslavie avant la deuxième guerre mondiale CAJKANOVIC, *Studije iz religije i folklora* (Tchaikanovitch, Etudes des religions et du folklore), Belgrade, 1924 ; ERDELJANOVIC, *O pocecima vjere i drugim etnoloskim problemima* (Erdeljanovitch, Sur le début de la religion et sur les autres problèmes ethnologiques), Belgrade, 1938 ; JAGIC, *Komparativna mitologija* (Iagitch, La mythologie comparative), « Travail » de l'Académie Yougoslave des sciences et des arts, cahier 8, Zagreb, 1869 ; NODILO, *Religija Srba i Hrvata* (Religion du Serbe et du Croate), « Travail » de l'Académie Yougoslave, cahier 77, Zagreb, 1885-1889 ; PEISLER, *Koje su vjere bili stari Slaveni prije krstenja* ? (Quelle religion les anciens Slaves professaient-ils avant le baptême ?), Zagreb, 1928 ; PILAR, *O dualizmu u religiji starih Slavena i o njegovom podrijetlu i znacenju* (Du dualisme dans la religion des anciens Slaves, de son origine et de sa signification), Zagreb, 1931 ; TROJANOVIC, *Vatra u obicajima i zivotu srpskog naroda* (Troianovitch, Le feu dans les coutumes et dans la vie du peuple serbe), Belgrade, 1930 ; VASILJEV, *Slovenska mitologija* (La mythologie slave), Srbobran, 1928, etc...

(3) La littérature sur la religion imprimée après la guerre n'est pas assez riche. Quelques œuvres et articles ont cependant paru : FIAMENGO, *Porijetlo i drustvena funkcija religije* (L'origine et le rôle social de la religion), Zagreb, 1950 ; *Kako je postala religija* ? (Comment la religion est-elle née ?), Belgrade, 1952 ; MANDIC, *Od Kulta lobanje do krscanstva* (Manditch, Depuis le culte du crâne jusqu'au christianisme), Zagreb, 1954 ; REDZIC, *Zasto se i kako borimo protiv religije* (Redgitch, Pourquoi et comment nous luttons contre la religion), Sarajevo, 1952 ; RIBAR, *Istoriska uloga krscanstva u smeni drustveno-ekonomskih formacija* (Le rôle historique du christianisme dans le changement de structure socio-économique), Belgrade, 1951 ; STANIC, *Nauka i religija kroz vjekove* (Stanitch, La science et la religion à travers les siècles), Belgrade, 1952 ; STEFANOVIC, *Odnos izmedju crkve i drzave* (Stefanovitch, Rapports entre l'Eglise et l'Etat), Zagreb, 1953 ; ZARKOVIC, *Uvod u sociologiju religije* (Jarkovitch, Introduction à la sociologie religieuse), Belgrade, 1945.

Comme articles plus importants consulter : KRESIC, *O jednoj ocjeni drustveno-istoriske uloge krscanstva* (Krechitch, Sur une évaluation du rôle du christianisme socialo-économique), *Pregled*, n° 9, 1953, Sarajevo ; MANDIC, *Kriza u proucavanju istorije krscanstva* (La crise dans l'étude de l'histoire du christianisme), « Pogledi », 53, n° 8, Zagreb.

(4) ZARKOVIC, *Uvod u sociologiju religije*, Belgrade, 1945.

d'interpréter les phénomènes religieux, à l'encontre de certains autres pays, où l'étude des phénomènes religieux risque de devenir uniquement descriptive et superficielle.

On peut estimer que la situation actuelle dans le domaine des études religieuses chez nous (et en particulier des études proprement sociologiques) présente un caractère restreint, incomplet et abstrait. Aussi la nécessité d'approcher les phénomènes religieux par une méthode plus large, plus riche et plus précise se fait-elle sentir, en même temps que devient manifeste l'intérêt de recourir aux méthodes ou à l'expérience acquises par la sociologie des religions en d'autres pays du fait de ses progrès comme discipline scientifique.

Dans le cas particulier de la Yougoslavie, on peut ramener à cinq les raisons qui militent pour l'opportunité de ce nouveau développement méthodologique.

1. Des investigations socio-religieuses chez nous pourraient contribuer par des analyses concrètes et très précieuses à l'approche du problème théorique de l'attitude des hommes envers la religion dans un pays qui édifie le socialisme. Ces investigations pourraient montrer si, dans quel sens, comment, combien, le nouveau milieu influence ou non l'opinion religieuse et l'accomplissement des rites religieux. Elles pourraient établir si la participation à la construction du socialisme implique la tendance à éloigner le peuple des formes religieuses ou non, et quelle partie du peuple tend le plus à s'en éloigner. Elles manifesteraient dans quelle mesure les idées marxistes, l'enseignement dans les écoles, l'éducation dans l'esprit marxiste reçue dans les diverses institutions d'un Etat socialiste ont ou n'ont pas une influence sur la pensée religieuse des hommes. En un mot, ces investigations pourraient contribuer à élucider les réponses à la question : existe-t-il un processus progressif de transformation des notions religieuses dans le milieu socialiste et, si oui, comment ce processus se déroule-t-il ?

En Yougoslavie il y a aujourd'hui à cette question deux réponses différentes. Selon les uns le processus de diminution et d'affaiblissement des idées et des pratiques religieuses est évident. Selon les autres, le changement de la structure sociale n'a pas exercé d'influence importante sur la pensée religieuse et la vie spirituelle du peuple. Mais, à vrai dire, nous n'avons de mesure valable et compétente ni pour soutenir la première opinion, ni pour infirmer la deuxième. Nous ne possédons qu'un document statistique très incomplet. A l'occasion du dernier recensement de la population, l'enquête comprenait, entre autres, deux questions : quelle religion professez-vous ? ; et : êtes-vous athée ? Environ 13,6% (5) de la population ont déclaré qu'ils étaient athées. Mais c'est évidemment là une donnée sommaire, comme c'est généralement le cas des pourcentages variés et élémentaires obtenus par un instrument d'investigation aussi grossier qu'une déclaration de recensement. Fût-elle renouvelée, la même opération ne dépassera pas le niveau d'une approximation générale. On ne peut juger des phénomènes religieux seulement sur la base brute d'une telle documentation ; car ces phénomènes sont d'une nature très complexe. Si on cherche une image plus complète,

(5)

Se sont déclarés	Pour une religion	Sans religion
Dans l'ensemble du pays	86,4 %	13,6 %
Dans les villages	90,9 %	9,1 %
Dans les villes	75 %	25 %

plus serrée et plus juste de l'influence de l'édification socialiste sur l'opinion et la pratique religieuses, on ne pourra évidemment l'obtenir que par un sondage profond, une investigation continue et prolongée. En un mot, il est nécessaire de mettre à profit dans notre pays la sociologie religieuse concrète.

2. Du fait que la Yougoslavie, jusqu'à la dernière guerre pays agraire et sous-développé, a commencé après la guerre à s'industrialiser très vite, observer attentivement les aspects religieux de cette transition contribuerait certainement beaucoup à élucider la question suivante : dans quelle mesure, avec quelle rapidité et selon quelle procédure, l'industrialisation accélérée influence-t-elle ou non les manifestations de la vie religieuse ? Ce qui peut, en l'occurence, présenter un intérêt particulier, c'est sans doute la connaissance de l'influence de l'industrialisation sur le changement de l'opinion religieuse chez les paysans qui deviennent des travailleurs industriels. Mais ce serait aussi en s'appuyant sur ces résultats eux-mêmes la possibilité d'établir une comparaison utile avec le même processus dans les pays non socialistes, où l'industrialisation s'opère ou s'est opérée soit sous le régime capitaliste de la libre entreprise, soit sous le régime d'un travaillisme (coopératif, syndicaliste, politique, etc...), soit sous un autre régime de transition...

3. La sociologie religieuse est aussi indispensable à l'examen d'une autre question spéciale. C'est un fait bien connu que l'édification du socialisme a commencé dans les pays sous-développés, ou au moins dans les pays sous-industrialisés. Voici la question : dans quelle mesure le changement de structure sociale et l'éducation selon l'esprit marxiste, dans des conditions de vie économique qui ne sont pas aussi favorables que les conditions dans les pays capitalistes développés, exercent-ils ou non une influence sur la vie religieuse du peuple ?

La réponse à cette question pourrait servir de point de départ pour obtenir une réponse, sinon complète du moins approximative, à d'autres interrogations : quel est, dans l'acceptation ou dans le refus des phénomènes religieux, le rôle des conditions de vie, bonnes ou mauvaises ? Ou encore : quel est le rôle de ces conditions (favorables ou défavorables) dans le cas où existe une éducation dans l'esprit marxiste et quel est-il quand celle-ci n'existe pas ? Par quoi la vie religieuse est-elle plus fortement influencée, par les conditions matérielles de la vie ou par les conditions culturelles ? A toutes ces questions, la conjoncture comparative d'un pays sous-développé devenu ou devenant socialiste, n'est naturellement pas de nature à fournir à elle seule des réponses rigoureuses suffisantes. Une telle problématique est encore trop proche de la philosophie de l'histoire. Cependant l'attention portée à cette étude comparative pourrait introduire à des m nographies ou analyses circonstanciées dont la valeur de sociologie expérimentale ou concrète devrait s'avérer salutaire.

4. Les recherches pratiques dans le domaine de la sociologie religieuse dans un pays socialiste contribueraient à éclaircir un problème qui, bien que de moins en moins, rencontre encore réserves ou suspicions : c'est celui de la coexistence dans une société socialiste d'une part de la philosophie marxiste matérialiste et dialectique et d'autre part des institutions et de l'opinion religieuses, c'est-à-dire le problème de la coexistence pratique de deux formes d'institutions et de deux modes de pensée théoriquement opposés. En effet, on doit tenir compte que disparité, antagonisme même en certains points n'impliquent pas pour autant opposition ou ostracismes réciproques sur tous les points. Les cadres juridiques du pays prévoyant aussi bien la liberté d'adopter une pensée athée que la liberté

d'adopter la pensée religieuse, et, dans les deux cas sans aucune restriction des droits civiques, la compétition ou les débats entre ces pensées sont appelés, de ce fait, à se dérouler dans le domaine idéologique, culturel et scientifique, mais non dans le ressort de l'administration et de la politique.

En référence à ce cadre, on peut considérer comme souhaitable une investigation qui serait entreprise de concert par des sociologues yougoslaves et des membres compétents du ou des clergés. Elle contribuerait beaucoup à éclairer ce quatrième problème, très important non seulement pour les hommes religieux du monde entier, mais aussi pour tous les hommes qui aiment la vérité.

5. Enfin, les recherches sociologiques dans le domaine des rapports de la société socialiste avec les églises et la religion bénéficieraient de la situation spécifique qui existe en Yougoslavie, pays multi-confessionnel. Il y a en effet trois confessions principales dans le pays : catholique, orthodoxe et musulmane. Dans beaucoup de villes, en particulier dans la République de Bosnie et d'Herzégovine, ces trois religions vivent côté à côte, souvent professées dans la même proportion. Les investigations sociologiques sur les phénomènes religieux pourraient ainsi dégager des faits utiles pour expliquer le rapport de différentes églises ou de différents groupes religieux avec la société socialiste et réciproquement, ainsi que ressemblances ou différences entre ces églises et les groupes religieux dans l'accomplissement des fonctions religieuses.

En tout cas, une recherche plus profonde et plus large du rapport entre un nouveau milieu, le milieu socialiste, et la religion — sans perdre de vue la pensée très juste de Joachim Wach que la sociologie religieuse est nécessaire quel que soit le point de vue que nous adoptons : idéaliste, catholique, marxiste, etc... (6) — pourrait apporter à la sociologie une contribution valable.

Les résultats des recherches sociologiques portant sur les quelques problèmes évoqués ainsi rapidement — sur d'autres aussi d'ailleurs — peuvent être d'un grand intérêt non seulement pour la Yougoslavie, mais aussi pour les autres pays, pour la sociologie religieuse en général. Ils peuvent enrichir la sociologie religieuse d'un aspect particulier, dans un domaine spécifique.

Ces travaux pratiques très importants pour la sociologie seront-ils réalisés, ou ne resteront-ils qu'une possibilité abstraite ? Cela dépendra en grande partie de nous autres, sociologues yougoslaves, et aussi de l'aide ou de l'accueil que les chercheurs pourront trouver tant auprès de la société civile que des sociétés religieuses, la double appartenance à ces deux types de société constituant le fait complexe et multiforme qu'une investigation sociologique concrète est peut-être de nature à élucider.

A. Fiamengo.
(*Université de Sarajevo*).

(6) « Nous continuons à penser que bien qu'il y ait une philosophie catholique et une philosophie marxiste de la société, il ne peut y avoir qu'une seule sociologie religieuse que nous pouvons étudier de divers points de vue et développer dans une mesure variable mais qui n'utiliserait qu'un seul ensemble de critères ». Joachim Wach, « La Sociologie de la Religion » In. *La sociologie au XX^e siècle*, Paris, P.U.F., 1947, t. I, p. 428.

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

BULLETIN DES PÉRIODIQUES

1 ADLER (H.-G.).

Theresienstadt. Une communauté de contrainte. *Evidences*, janvier 1956, 26-37 (traduit de l'allemand par Marthe Robert).

Fin d'une impressionnante étude (*Evidences*, déc. 1955, 9-23) sur un camp de concentration créé par les Nazis dans les murs étroits d'une ville fortifiée bâtie au Nord de Prague par l'impératrice Marie-Thérèse et où, durant quatre ans, passèrent 141.000 Juifs tchèques, polonais, autrichiens et allemands, dont 118.000 ne sortirent que pour mourir. Un sociologue, qui y vécut, résume ici un volume de 800 pages, publié à Tübingen (*Civitas Gentium*, ed. J.C.B. Mohr), véritable monographie scientifique. Les détails précis et le caractère administratif des documents utilisés sont hallucinants, et constituent un matériel d'une désolante richesse pour l'étude des persécutions religieuses et raciales.

2

Archives ecclésiastiques. *Archivum. Revue internationale des Archives*, vol. IV (1954), 1956, 49-178.

Quatorze communications sur l'état des archives ecclésiastiques en différents pays (Allemagne, Canada, Danemark, Espagne, France, Hongrie, Pays-Bas, Suède, Amérique latine) ou groupes religieux (Jésuites, Franciscains, Juifs d'Europe, Juifs d'Amérique, Musulmans d'Afrique du Nord). Instrument pour la recherche, et en même temps panorama historique.

3 BARTH (M.).

Notes sur le catholicisme allemand. *Allemagne d'aujourd'hui*, avril 1956, 24-33.

Deux problèmes : la « diaspora », l'Allemagne orientale. Les principales organisations. Source de malaise : le rôle politique de l'Eglise.

4 BASSO (Lelio).

La démocratie chrétienne en Italie. *Cahiers Internationaux*, janvier 1956, 55-70.

L'action sur le mouvement de deux caractéristiques particulières à l'Italie : la présence du Vatican, le retard du développement capitaliste et démocratique.

5 BASTIDE (Roger).

Immigration et métamorphose d'un Dieu. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XX, 1956, 45-60.

Les métamorphoses du dieu *Exu* chez les noirs brésiliens. L'auteur montre comment une divinité à caractère originellement médiateur joue des rôles différents suivant les régions : rôle tantôt proche de sa forme originelle, dans son identification avec certains saints chrétiens, tantôt démoniaque avec utilisation dans la magie noire, tantôt individualisé dans un processus d'ascension au sein d'un spiritisme urbain. Ces rôles reflètent dans chaque cas les rapports entre les groupes ethniques.

6 BERTOLA (A.).

Positions catholiques modernes sur les problèmes des rapports entre civilisations différentes. *Civilisations*, vol. VI, 1956, n° 2, 207-220.

Attitudes du monde catholique devant la question raciale et l'expansion coloniale. Doctrine et pratique.

7 BOIS (Georges).

L'Indochine protestante et nous. *Christianisme social*, mars-avril 1956, 234-42.

Etat actuel des églises protestantes au Cambodge, au Laos et au Vietnam.

8 BONDUELLE (A.), o.p.

L'Eglise de Finlande a 800 ans. *La Revue Nouvelle* (Bruxelles), tome XXIII, n° 1, janv. 1956, 9-28.

Etude substantielle sur le « pays le plus luthérien du monde », où l'Eglise luthérienne est « Eglise d'Etat », où le catholicisme ne touche actuellement que le 1/2.000e de la population et fait figure de religion importée.

9 BONICELLI (G.).

Note sulla sociologia religiosa nel 1955. (Notes sur la sociologie religieuse en 1955). *La Scuola cattolica*, mai-juin 1956, 205-13.

Revue d'ouvrages et articles catholiques récents.

10 BOYANCE (Pierre).

Le Dionysos de M. Jeanmaire, *Revue Philosophique*, janvier-mars, 1956, 107-16.

Analyse approfondie du livre de H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1951, 510 p. L'auteur de l'article, bien qu'il s'avoue prévenu contre les hellénistes à formation sociologique rend un hommage enthousiaste à l'usage fait par M. Jeanmaire de la sociologie, de l'ethnologie et de la psychologie dans son étude du culte de Dionysos, « qui n'est point, comme Apollon, dieu sacerdotal en relation avec les cités... mais avant tout un errant ».

11 BRISSSON (Jean-Paul).

Luttes religieuses et luttes sociales dans l'Afrique romaine. *La Pensée*, n° 67, mai-juin 1956, 59-67.

La résistance numide à la colonisation romaine favorise le développement des luttes sociales. Le donatisme, fondé sur l'ancienne tradition d'un christianisme en lutte contre le pouvoir impérial, apparaît comme l'Eglise des pauvres, tandis que l'universalisme catholique semble faire le jeu de l'empire romain et des grands propriétaires.

12 BRULS (J.).

Une ère nouvelle pour les missions. *Eglise vivante* (Louvain), 1956, n° 1, 11-28.

Les nouvelles conditions politiques, sociales et culturelles de l'action missionnaire, catholique ou protestante ; l'athéisme comme issue possible aux paganismes.

13 CANNON (K.-L) et GINGLES (R.).

Social factors related to divorce rates for urban counties in Nebraska. (Facteurs sociaux mis en relation avec le taux des divorces dans les districts urbains du Nebraska). *Rural Sociology*, vol. 21, 1, mars 1956, 35-40.

Etude de la relation entre le taux des divorces et sept facteurs sociaux dont l'affiliation religieuse.

14

Les catholiques irlandais. *Informations catholiques internationales*, 1er avril 1956, 15-22.

Unanimité de la pratique, austérité morale, traditionalisme, enseignement contrôlé par l'Eglise à tous ses échelons, prêtres aux postes-clés. Inquiétude : l'émigration. « Loin du milieu protecteur, beaucoup oublient la pratique même de la foi ».

15 CHALUS (Paul).

Histoire des Religions et Psychologie, suivi de : **Les Sciences religieuses aux Editions Payot.** *Revue de Synthèse*, 3e série, 1, janv.-mars 1956, 55-78.

Revue critique d'ouvrages parus ces dernières années. A travers son examen, l'auteur cherche à dégager la fonction psychologique essentielle de la religion qui est, selon lui, l'expression, à valeur curative, des réactions irrationnelles devant l'homme et l'univers.

16 CHOJNACKI (W).

Les communautés évangéliques polonaises dans l'ex-Prusse Orientale du XVI^e au XX^e siècle. (En polonais). *Reformacja w Polsce*, n° 45-50, 1956, 303-412 (résumé en anglais, p. 436-437).

Catalogue de 600 communautés religieuses dont l'auteur montre le caractère polonais, soit par le nom du pasteur, soit par la célébration de l'office en langue polonaise, soit par le proportion des fidèles polonais. Sur cette base, l'activité germanisante de l'Eglise évangélique.

17 CHUNG-YUAN-CHANG.

An introduction to Taoist Yoga. (Introduction au Yoga taoïste). *The Review of religion*, mars 1956, n° 3-4, 131-148.

Contrairement à l'opinion courante, le Yoga taoïste, tel qu'il est pratiqué en Chine, n'est pas d'origine indienne. Le mot est d'un emploi plutôt exceptionnel dans le chinois moderne. Quant à la chose, c'est un produit de la culture chinoise. Son contenu et son rôle diffèrent de ceux du Yoga indien.

18 CLAPS (G.), s.j.

La Situation religieuse dans le Nord du Chili. *Lumen Vitae* (Belg.), vol. XI, 1956, n° 2, 335-43.

La situation religieuse actuelle est expliquée en fonction de données géographiques, historiques, et surtout sociologiques : mouvance des populations, conditions de vie défavorables à toute culture intellectuelle, prédominance de l'élément masculin, comportement différent des natifs et des étrangers. Selon l'auteur, l'adhésion des ouvriers aux partis de gauche et l'action syndicale constitueraient non seulement une preuve que la pénétration chrétienne est possible, mais de plus, en un certain sens, une base, un tremplin pour cette pénétration.

19

La chrétienté du Sud-Vietnam. *Informations catholiques internationales*, 15 avril 1956, 17-26.

Plus d'un million de catholiques, dont la moitié réfugiés du Nord-Vietnam. Influence du clergé. Attitudes devant les autres religions, le nationalisme, la politique.

20

Church and society in Japan to-day. (Eglise et société aujourd'hui au Japon). *The Ecumenical Review* (Genève), janv. 1956, 143-53 (Rapport du Comité des problèmes sociaux du Conseil chrétien national du Japon).

Découverte des grands problèmes qui s'imposent aux Eglises, jusqu'ici cantonnées dans la délivrance d'un message de salut individuel : l'injustice croissante dans la répartition du revenu national et l'extrême pauvreté de nombreuses couches sociales, les limites de l'aide américaine, le processus d'industrialisation et d'urbanisation, la nécessité de la réforme agraire, la surpopulation (émigration et birth-control), la transformation des conceptions traditionnelles de la vie sociale et familiale, la participation des chrétiens à la vie politique du pays.

21

La croyance et la pratique religieuse (Canada, Etats-Unis, Norvège). *Sondages*, vol. 18, 1956, n° 1, 63-68.

Résultats de sondages concernant les croyances, les pratiques et les préférences religieuses, l'influence sociale attribuée à la religion, l'appartenance religieuse, l'éducation religieuse des enfants.

22 CRUBELLIER (M.).

De la croisade eschatologique à la fin du Temple. *La Vie intellectuelle*, mai 1956, 41-47.

Note bibliographique au sujet des travaux de Runciman, Grousset et Alphandéry sur les croisades. Mise en valeur des aspects sociologiques de ces travaux.

23 CUNISSON (I.).

Headmanship and the ritual of Luapula villages. (L'office de chef et le rituel dans les villages de la vallée du Luapula). *Africa*, XXVI, janv. 56, 2-16.

Les rites constituent le principal facteur d'intégration dans ces sociétés dont les membres n'ont ni liens de parenté ni liens religieux ou économiques.

24 DABROWSKI (Henryk).

La constitution du grand domaine féodal de l'abbaye des Cisterciens à Henrykow. (En polonais). *Roczniki Histoyczne*, 1956, 109-49.

Rôle colonisateur et économique des Cisterciens, venus à Henrykow en 1127, d'après l'étude du régime de l'abbaye (Livre de Henrykow). Le chapitre de Wroclaw aurait fait venir les Cisterciens pour des raisons économiques et idéologiques : pour renforcer la position de l'Eglise au sein de la société féodale. Les princes, eux, auraient été mal disposés à l'égard des Cisterciens.

25 DAILLE (R.-P.), o.m.i.

Pratique dominicale : population active et catégories socio-professionnelles. *Chronique Sociale de France*, avril 1956, p. 157-64.

Analyse de la répartition de la pratique religieuse dans les divers groupes socio-professionnels de la population lyonnaise (enquête de 1954).

26 DAUVILLIER (Jean).

L'expansion de l'Eglise syrienne en Asie centrale. *L'Orient syrien*, nº 1, janv.-mars 1956, 76-87.

Les zones et les voies d'expansion des Syriens jacobites jusqu'en Extrême-Orient, du VII^e siècle à la peste noire qui les ruina au XIV^e siècle. La faiblesse de leur organisation ecclésiastique en raison de l'opposition qui leur vient des Nestoriens.

27 DAVID (Madeleine).

Vue comparée des idées de Herder et de Benjamin Constant sur l'étude des religions. *Numen*, janv. 1956, nº 1, 14-27.

Contraste des conceptions proposées par les deux auteurs sur les rapports entre religion et civilisation. Herder finalement « négateur de l'acte et du fait historique ». Constant, au contraire, attentif à la religion comme phénomène global lié à « tout ce qui co-existait à chaque époque ». Le romantisme herderien n'a pas été cependant sans stimuler certaines recherches (Tylor).

28 DELCUVE (G.).

Orientations de la pédagogie religieuse en France. *Lumen Vitæ*, 1956, nº 2, 221-46.

« On perçoit de mieux en mieux la place de l'enseignement religieux dans le développement *psychologique*, comme aussi les dimensions *sociologiques* de l'éducation religieuse ». Analyse de ces dimensions sociologiques. Notations sur l'enfance inadaptée ainsi que sur la difficile intégration des adultes convertis au sein de la paroisse.

29 DEVANANDAN (P.).

The religious and spiritual climate of India to-day. (Le climat religieux et spirituel de l'Inde actuelle). *The Ecumenical Review* (Genève), avril 1956, 307-24.

Genèse d'un *sécularisme* original, acceptant une société sans classe de type socialiste et laissant place à l'inspiration religieuse. Renaissance de l'Hindouisme. Trois questions posées au christianisme : son éventuelle indianisation, sa participation à l'édification nationale, son enracinement dans la culture autochtone.

30 DROWER (E.-S.).

Scenes and sacraments in a Mandaean sanctuary. (Scènes et sacrements dans un sanctuaire mandéen). *Numen*, janv. 1956, nº 1, 72-76.

Commentaire d'un film documentaire réalisé par l'auteur sur les survivances des cérémonies rituelles mandéennes dans un hameau de l'Irak, en particulier rite de baptême par immersion.

31 DUBARLE (D.).

Le clergé espagnol et son avenir. *La Vie intellectuelle*, fév. 1956, 28-46, et avril 1956, 24-36.

Eléments sociographiques précis et esquisse d'analyse sociologique de la conjoncture du catholicisme espagnol à partir du recrutement sacerdotal.

32 DUPONT-SOMMER (André).

Les Esséniens. *Evidences*, janv. 1956, 19-25 ; mars 1956, 27-34 ; avril 1956, 11-25 ; mai 1956, 9-23 ; juin 1956, 27-39. (A suivre).

Importante contribution à l'étude des Esséniens en fonction des nouveaux éléments fournis par les découvertes paléographiques et archéologiques du Khirbet Qoumran, dans le désert de Juda. Le problème est repris à la base, en partant des textes de Philon d'Alexandrie, de Josèphe et de Pline l'Ancien ; puis les preuves — indiscutables — sont apportées en faveur de l'Essénisme des sectaires de Qoumran ; enfin la traduction intégrale

et le commentaire du « Rouleau de la Règle » permettent au lecteur, même non spécialiste, de juger par lui-même de l'intérêt de ces textes nouveaux. Sur le plan sociologique, matériel de tout premier ordre pour l'étude d'une secte ancienne sous le double aspect religieux et économique, très étroitement liés ici.

33 DYNES (R.-R.).

Rurality, Migration and Sectarianism. (Vie rurale, migrations et sectes). *Rural Sociology*, vol. 21, mars 1956, nº 1, 25-28.

S'appuyant sur l'ouvrage de J.B. Holt, *Holiness Religion : Cultural Shock and Social Reorganization*, d'après lequel la formation des sectes serait le fait d'émigrants ruraux en difficulté d'adaptation, l'auteur teste trois aspects de cette explication à l'aide d'une échelle de type Likert. L'attitude « sectaire » après l'installation à la ville ? L'individu « sectaire » est-il un arrivant ? Change-t-il d'occupation et de résidence plus souvent ? Il ressort, que les anciens ruraux sont un peu plus souvent membres de sectes que les citadins, lorsque le statut socio-économique est bas.

34 EISENBACH (A.).

La lutte des classes dans la collectivité juive de Pologne durant la deuxième moitié du 18e siècle. (En polonais). *Biuletyn Zydowskiego Instytutu historycznego*, janv.-juin 1956, 171-204.

A Vilno et en Polésie, le ghetto et le mouvement paysan d'après les archives Radziwil.

35 ELIADE (Mircea).

Symbolisme du « vol magique ». *Numen*, janv. 1956, nº 1, 1-13.

« Vol magique », ascension-apothéose, complexe ascensionnel, envol céleste, rapts, extases, lévitation, et tous les symbolismes parallèles. Sous ces types divers, dont chacun demande une compréhension spécifique, s'exprime un analogue contenu religieux implicite : abolition de la condition humaine, saut dans la transcendance et la liberté. Et cela, bien que cette dimension de l'expérience religieuse semble absente ou à peine suggérée dans le culte public et les mythologies officielles.

36

En quelques chiffres. Résumé d'une enquête. *Documents*, juin 1956, 585-587.

Indications statistiques sommaires : l'évolution de la population catholique d'Allemagne, le rôle des réfugiés dans l'évolution religieuse de ce pays, les mariages mixtes, les conversions, les vocations religieuses, les pourcentages de messalisants et de pascalisants, etc...

37 ERKES (Eduard).

Die heutige Stellung der Religionen in China. (Situation actuelle des religions en Chine). *Numen*, janv. 1956, nº 2, 28-35.

La religion des ancêtres, la seule véritablement traditionnelle, semble en déclin. Le bouddhisme et le taoïsme se maintiennent. Les Mahométans et les Chrétiens sont considérés comme des étrangers. De toute façon, règne la liberté des cultes.

38 ESNOUL (A.-M).

Le courant affectif du Brahmanisme ancien. *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, 1956 (1er semestre 1954), 143-201.

Les cultes de Bhakti (dévotion) révèlent un monothéisme latent dans la pensée et les sectes hindoues. Ils trouvent leur expression chez un certain nombre de doctrinaires et de réformateurs. Ils s'appuient sur la revendication populaire d'une religion soustraite au monopole des brahmanes et sur l'ambition plus ou moins avouée des Ksattrya : supplanter la caste cléricale.

39 ETIEMBLE.

Confucius et la Chine contemporaine. *Evidences*, janv.-févr. 1956, 13-18.

Vicissitudes du confucianisme « progressiste » aux XIXe et XXe siècles. Méfiance de Mao-Tsé-Toung pour le néo-confucianisme. Equivoques de l'opposition de la Chine populaire à Confucius, et de la faveur accordée à ce même Confucius par la Chine nationaliste.

40 FICHTER (Joseph-H.).

Religious values and the social personality. (Les valeurs religieuses et la personnalité sociale), *American catholic sociological Review*, juin 1956, 109-16.

Il s'agit de traduire dans le vocabulaire

de la psychologie sociale le fait que le catholique « modal » (on peut traduire, à peu de choses près, « observant ») cède partiellement dans ses comportements aux normes du siècle, sans être pour autant complètement sécularisé. Appel est fait aux notions de personnalité sociale et « modale » (Cora Du Bois), de rôle, de « pattern ».

41 FLAMENT (Abbé P.).

Les moeurs des laïques au diocèse de Sées sous l'épiscopat de Monseigneur d'Aquin (1699-1710). *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 1956, nº 137 (juillet-décembre 1955), 235-291.

Défauts et qualités de la population. Unanimité de la pratique au début du XVIIIe siècle, dans un diocèse hors des grands courants de pensée et des grandes villes. Cependant, plusieurs indices de fléchissement. Principale faiblesse : le défaut d'instruction.

42 FRANKEL (William).

Trois siècles sur le sol anglais. *Evidences*, mars 1956, 23-26.

Brève synthèse du développement de la communauté juive en Angleterre, depuis son retour, en 1656, après quatre siècles d'expulsion.

43 FREEDMAN (R.). and FREEDMAN (D.).

Farm-reared elements in the nonfarm population. (Population fermière et non-fermière). *Rural Sociology*, vol. 21, 1, mars 1956, 51-61.

Etude de la différence de participation sociale de ces deux groupes. Quatre types d'activité sont considérés dans la fréquentation de l'église. Les anciens ruraux fréquentent un peu plus régulièrement l'église, ceci dans les groupes dont les revenus sont les plus bas.

44 GEORGE (Gordon).

The sociology of ritual. (Sociologie du rite). *American catholic sociological Review*, juin 1956, 117-30.

La sociologie n'atteindrait le rite que sous son angle social général : pouvoir intégrateur et fonction pédagogique. Seule la théologie peut aborder le *sacrement* en tant que fait religieux.

45 GERARD-LIBOIS (J.).

Où en est l'enseignement religieux dans la République Fédérale Allemande ? *Lumen Vitæ*, 1956, nº 2, 247-62.

Résultat d'une vaste enquête, où abondent les données statistiques, et qui montre « le rôle essentiel joué par l'école dans la formation religieuse en Allemagne », l'enseignement de la religion étant incorporé dans le programme des écoles publiques à tous les niveaux.

46 GERNET (Louis).

Choses visibles et choses invisibles. *Revue Philosophique*, janv.-mars, 1956, 79-86.

Partant d'une note de P. M. Schuhl, l'auteur étudie la mutation des catégories religieuses du *visible* et de *l'invisible*, dans la pensée philosophique, le droit et l'économie.

47 GILLES DE PELICHY (A).

Le Père Lebbe et les missionnaires d'aujourd'hui. *Rythmes du monde*, 1956, nº 1, 32-44.

Les ardentes polémiques soulevées dans les milieux catholiques par la récente *Vie du Père Lebbe*, du Chanoine Leclercq, ancien président de la Conférence Internationale de Sociologie religieuse. Discussion de certains éléments (voir. nº 181).

48 GLOCK (G.-Y.) et RINGER (B.-B.).

Church policy and the attitudes of ministers and parishioners on social issues. (La politique de l'église et les attitudes des ministres et des paroissiens en matière sociale). *American Sociological Review*, vol. 21, nº 2, avril 1956, 148-56.

Enquête par questionnaire effectuée aux Etats-Unis dans l'église épiscopalienne. Il en ressort une assez profonde divergence entre l'attitude officielle de l'église et celle de ses membres. L'église prend une attitude ferme là où ses membres sont hésitants et doit faire des concessions dans les autres domaines.

49 GOIA (J.) et LE GUILLOU (M.-J.).

La propagande antireligieuse en U.R.S.S. *Istina*, 1956, nº 2, 133-49.

Analyse des principaux secteurs : presse, ouvrages et surtout brochures ou articles de la revue *Naouka i Jizn*, causeries radiophoniques, cinéma. La propagande antireligieuse traverserait-elle une crise ? Plusieurs documents traduits (p. 138-149).

50 GOMES (V. Catâo).

Situaciôn religiosa in India. (Situation religieuse dans les Indes). *Razon y Fe* (Madrid), avril 1956, 581-92.

Sur 3.000 prêtres du clergé catholique, les deux tiers sont indigènes. Les difficultés, principalement l'attitude gouvernementale.

51 HAJDOKIEWICZ (L.).

Bilan de l'histoire de la réforme et de la contre-réforme en Pologne pour la période 1939-1952. (En polonais). *Reformacja w Polsce*, nº 45-50, 1956, 150-214 (résumé en anglais, p. 433).

Considérable article bibliographique, première partie d'un ouvrage. Après une revue générale des travaux historiques dans ce domaine, l'auteur classe les contributions par sujet et selon l'époque traitée.

52 HENNINGER (Joseph).

P. Wilhelm Schmidt, S.V.D. (1868-1954). *Anthropos*, vol. 51, 1956, fasc. 1-2, 19-60.

Etude biographique. Avec une bibliographie des articles consacrés à la mémoire du P. Schmidt.

53 HOFINGER (J.).

Etat de la catéchèse aux Etats-Unis. *Lumen Vitæ*, 1956, nº 2, 263-76.

Rôle primordial joué par l'école catholique dans l'enseignement religieux. L'immense effort accompli par les religieuses et les Frères, en face de la carence générale des familles et du clergé. Effets ruineux de la télévision sur le rôle pédagogique des familles et sur la jeunesse américaine.

54 HOUANG (F.).

Christianisme et universalité. *Istina*, 1956, nº 1, 20-27.

La christianisation de la Chine aurait supposé une certaine sinisation du christianisme : faute de quoi, le christianisme, échouant à atteindre la classe des lettrés, se fait considérer comme une secte parmi d'autres, et qui plus est d'origine étrangère. L'ostracisme d'une certaine missiologie à l'égard de la culture chinoise a pour contrepartie l'absence de la pensée chrétienne dans la croissance et la modernisation de ce pays.

55 ISAAC (Jules).

Interférence de la théologie et de l'histoire. *Evidences*, avril 1956, 37-42.

L'auteur s'élève, contre les extrapolations, courantes dans les livres historiques et théologiques, sur « l'éternel antisémitisme ». Il souligne la différence énorme entre l'antisémitisme chrétien et le phénomène correspondant chez les païens, aussi bien dans ses motivations que dans ses manifestations. Le « destin hors série » d'Israël est né avec le christianisme, ou plutôt avec l'Empire chrétien.

56 ISAMBERT (F.-A.).

Développement et dépassement de l'étude de la pratique religieuse chez Gabriel Le Bras. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XX, 1956, 149-169.

A partir de l'idée d'une civilisation contrôlée par le catholicisme, deux phases : une sociologie de la pratique religieuse, dont les bases ont été posées par une enquête à la fois historique et géographique dans les campagnes françaises ; l'intégration de la pratique dans le concept plus général de vitalité religieuse, exploré d'abord comme un rassemblement qualitatif des multiples signes d'activité d'un groupe à fonction religieuse, puis étendu à l'étude comparative des différentes religions.

57 JOLIF (J.-Y.).

Signification humaine de l'athéisme contemporain. *Economie et Humanisme*, mai-juin 1956, nº 97, 195-206.

Surgissant d'une situation historique, l'athéisme ne se réfute que par une pensée philosophique devenue pratique. Depuis quelques siècles, les rapports entre l'homme et la nature ont changé : le monde n'est plus le miroir de Dieu, mais devient de plus en plus le miroir de l'homme. Le problème que pose au croyant son insertion dans le monde technique est plus grave qu'on ne le suppose. L'analyse de trois requêtes de l'athéisme (rejet de

l'absolu, affirmation de la liberté, profanisation du monde médiéval) montre cependant qu'elles sont susceptibles d'être reprises par une conscience croyante.

58 JONG (P. de).

The sociological institute of the Netherlands reformed Church. (L'Institut de Sociologie de l'Eglise réformée des Pays-Bas). *The Ecumenical Review*, janv. 1956, 202-10.

Double rôle de centre de recherche scientifique et de centre de sociologie appliquée. Sa consolidation en particulier par la création d'un commissariat pour le travail social et culturel qui coordonne les recherches et les projets de recherches. Orientation générale vers des recherches plus empiriques : étude de groupes en particulier. Autre méthode d'approche consistant à s'adapter aux phénomènes sociologiques, basée sur la psychologie de la « seconde personne » (ou du « dialogue »).

59 KPOSTRA (Eilfrid).

La Mission devant l'Eglise africaine. *Le Semeur*, juin-juil. 1956, 166-78.

Réformes nécessaires face à un danger nouveau : « la volonté de l'Africain non-chrétien, de rétablir les religions traditionnelles, dépouillées cette fois de leur attirail d'épouvante et réduites à un mélange de philosophie africaine et de déisme ».

60 KRADER (L.).

A nativistic movement in Western Siberia. (Un mouvement « nativiste » en Sibérie occidentale). *American Anthropologist*, vol. 58, n° 2, avril 56, 282-91.

Monographie : un mouvement religieux issu d'une vision.

61 KRAMER (Lawrence I. jr.).

The K'aifeng Jews : A disappearing Community. (Les Juifs de K'aifeng : une communauté qui disparaît). *Jewish Social Studies*, XVIII, 1956, 2, 125-44.

Ces juifs chinois, dont certains ont émigré récemment en Israël, constituent un étrange phénomène de persistance. Leurs monuments les plus anciens datent de la dynastie des Sung (979-1126), mais leur existence remonte vraisemblablement aux débuts de l'ère chrétienne, et la communauté dura jusqu'à la fin du 19e siècle. Ils étaient absolument assimilés à la masse chinoise, sauf pour la religion, ce qui ne semble pas leur avoir causé de grandes difficultés.

62 LANCZKOWSKI (Günter).

Beinflussung des Christentums durch ägyptische Vorstellungen. (Pénétration dans le Christianisme de certaines représentations égyptiennes). *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, VIII, 1956, n° 1, 14-31.

Permanence, dans le christianisme égyptien, des courants antérieurs du paganisme. Le polythéisme est supprimé, mais on continue d'utiliser les légendes anciennes pour parler du Christ, de la Vierge, des Apôtres et des Saints.

63 LANNE (Dom. E.).

Le jugement dernier dans l'art. *Istina*, 1956, n° 2, 153-82.

A propos d'un album de A.M. Cocagnac publié sous ce titre (1956). Critique des thèmes retenus. Le thème de la résurrection de la chair n'épuise pas celui du Jugement dernier. La critique pourrait spécifier en outre que ce dernier thème ne s'identifie pas avec celui du Second Avènement.

64 LÉONARD (E.-G.).

Remarques sur les sectes. *Annuaire 1955-1956, Ecole Pratique des Hautes Etudes* (Paris), Section des Sciences religieuses, 3-27.

Réaction contre l'expression et la notion de *secte*, « dont aucune définition valable, communément admise, ne peut être donnée ». Deux principes méthodologiques, à propos du Hinschisme sétois : ne pas exagérer en elles le *distinctif*, auquel les pousse généralement la persécution, au détriment de l'*essentiel* commun à la plupart des confessions ; ne pas leur chercher à tout prix une parenté historique, où il n'y a le plus souvent que similitude typologique.

65 LE SOURD (H.).

Le recensement du diocèse de Paris à Saint-Sulpice. *Paroisse et mission*, 1956, n° 1, 9-25.

Tableaux statistiques, cartes et commentaires présentant certains résultats, pour la paroisse St-Sulpice, de la consultation

dominicale parisienne du 14 mars 1954. L'auteur, curé de St-Sulpice, s'est notamment attaché aux déplacements (assistance à la messe hors de la paroisse de résidence), aux groupes d'âges et à la pratique par quartier.

66 LIALINE (Cl.).

Anglicanisme et orthodoxie. Quelques aperçus sur leurs relations. *Istina*, 1956, nº 1, 32-81, et nº 2, 183-90.

Trois aspects de relations historiques entre Anglicans et Orthodoxes : relations d'amitié et d'échanges entre personnalités de deux groupes ; relations officielles (intercommunion « œcuménique » : admission réciproque de sacrements ou rites avec réserves sur l'Eucharistie) ; échanges théologiques individuels ou organisés. Sur la base d'une abondante documentation l'étude tente de délimiter les zones de convergence et de divergence. L'exposé est complété par quinze pages de documents (83-98, 183-190).

67 LIBERSON (David M.).

Causes of Death among Jews in New York City in 1955. (Causes du décès chez les Juifs de New-York en 1955). *Jewish Social Studies*, XVIII, 1956, 2, 83-117.

L'auteur, sans utiliser lui-même le matériel ainsi présenté, offre une étude statistique poussée jusque dans les moindres détails sur les décès juifs, par âge et par maladie, pendant l'année 1955. Les tableaux énumèrent, pour les maladies, environ 70 espèces, dont une douzaine pour les cancers. De plus, à côté des décès juifs, figurent les statistiques comparatives des mêmes causes de mort chez les Catholiques et les Protestants de l'endroit, et aussi de la masse globale de tous les non-juifs.

68 LUHMER (N.).

Le problème catéchétique au Japon. *Lumen Vitæ*, 1956, nº 2, 318-24.

« Le catéchisme est l'instrument primordial pour instruire les 17.000 Japonais adultes portés comme catéchumènes dans les statistiques de 1955 ». Problèmes : les exigences littéraires d'un peuple exceptionnellement cultivé ; les réelles difficultés de traduction que soulève la terminologie catholique ; d'étonnantes lacunes.

69 LUZBETAK (Louis-J.).

Worship of the Dead in the Middle Wahgi (New Guinea). (Le culte des morts dans le Moyen-Wahgi, Nouvelle-Guinée). *Anthropos*, vol. 51, 1956, fasc. 1-2, 81-96.

L'indifférence à l'égard des esprits chez un peuple n'est pas signe d'irréligion. Religion fondée sur la peur et le culte des morts.

70 MACK (R.-W.), MURPHY (R.-J.), YELLIN (S.).

The Protestant ethic, level of aspiration and social mobility : an empirical test. (L'éthique protestante, niveau d'aspiration et mobilité sociale : une expérience). *American Sociological Review*, vol. 21, juin 1956, nº 3, 295-300.

Critique des théories de Max Weber. Les auteurs admettent l'évidence d'une relation historique entre Protestantisme et Capitalisme mais rejettent la relation entre morale catholique ou protestante et place faite au travail dans la Société américaine contemporaine.

Ayant testé empiriquement les relations entre mobilité sociale, niveau d'aspiration et affiliation religieuse, ils n'ont pas trouvé de différence significative entre les deux échantillons catholiques et protestants, et concluent que les deux sous-cultures religieuses ont moins d'influence sur leurs adhérents, dans la société américaine actuelle, que la morale générale de cette société.

71 MAY (L.-C.).

A survey of glossolalia and related phenomena in non-christian Religions. (Une enquête sur la glossolalie et phénomènes analogues dans des religions non chrétiennes). *American Anthropologist*, vol. 58, nº 1, fév. 1956, 75-96.

Distribution géographique et explication socio-sulturelle de ces phénomènes.

72 MEAD (S.-E.).

American protestantism since civil war. I. From denominationalism to americanism. II. From americanism to christianity. (Le protestantisme américain depuis la guerre civile. I. Du dénominationalisme à l'américanisme. II. De l'américanisme au christianisme). *The*

Journal of Religion, janv. 1956, nº 1, 1-16 ; avril 1956, nº 2, 67-89.

Au cours de la seconde moitié du XIXe siècle, est intervenue une identification virtuelle entre le protestantisme multidénominationnel d'une part, et d'autre part l'Américanisme et l'« American way of life ». Le premier était réfractaire à une collusion Eglise-Etat. Le second engendra une collusion églises-société ; il n'est pas sans impliquer une certaine auto-idolâtrie. Les types d'opposition à cette collusion : évangélisme social, renouveau biblique, progressisme religieux, fondamentalisme... La crise demeure ouverte.

73 MERLO (M.).

Perspectives chrétiennes en Afrique Francaise et à Madagascar. *Civilisations*, vol. VI, 1956, nº 1, 91-95.

Catholiques et Protestants prennent, dès maintenant, les dispositions que paraît leur recommander l'évolution accélérée de la conjoncture Outre-Mer.

74

La Messe du dimanche à Toulouse. *La Semaine catholique de Toulouse*, 4 mars 1956, 161-8.

Analyse d'une consultation datant de 1953 en fonction du recensement civil de 1954. Graphiques. Ville de forte immigration ; proportion moyenne de 13,5%, sans défalcation des non-assujettis ; prédominance des femmes et des employés.

75 MEYENDORFF (J.).

Partisans et ennemis des biens ecclésiastiques au sein du monachisme russe aux XVe et XVIe siècles. *Irénikon*, 1956, nos 1 et 2, 28-46, 151-64 (suite et fin. Voir *Archives*, I, nº 94).

L'enrichissement progressif de l'Eglise de Russie posa un problème économique et politique au jeune état moscovite, et un cas de conscience à l'Eglise elle-même. Conflit entre la tradition médiévale, qui finit par l'emporter, et une tendance plus évangélique. Deux conséquences : la mainmise progressive de l'Etat sur les biens ecclésiastiques et sur le clergé, le passage de l'élite des chrétiens russes dans le Raskol.

76 MICHAUD (Mgr M.).

Langue d'Eglise et droit liturgique. *L'Année canonique*, 1956 (tome III : 1954-5), 99-128.

Première partie d'une importante étude conduite dans une perspective sociolinguistique. A ses débuts, l'Eglise trouve le latin diffusé dans tout l'Occident et une pluralité de langues en Orient où le grec est demeuré langue maritime. Le grec s'impose cependant en Occident comme langue de culte jusqu'autour du IVe siècle où la liturgie se latinise en Italie, face peut-être à une concurrence arianisante. Jusqu'à la renaissance carolingienne, phase de liturgie en langue vivante : les clercs, prononçant mieux le latin, s'éloignent alors du parler des fidèles. Cas particulier de l'Irlande, seul pays d'Occident hors de l'espace latin : le clergé monastique est trop distant du peuple pour percevoir le problème. Ce monopole de fait est, par ignorance, justifié théologiquement. De là, à Rome, le caractère insolite de la demande d'une liturgie en langue slave formulée par Cyrille et Méthode : aspect doctrinal, ecclésiastique et politique du problème.

77 MOBERG (David O.).

Religious activities and personal adjustment in old age. (Activités religieuses et adaptation personnelle à la vieillesse). *The Journal of social Psychology*, mai 1956, 261-67.

Résultat d'une enquête portant sur 219 personnes âgées d'au moins 65 ans et vivant dans des maisons de vieillards, qui montre la corrélation entre la pratique religieuse et une bonne adaptation à la vieillesse.

78 MOIS (R.).

Les registres paroissiaux sous l'Ancien Régime. Leur histoire. *Nouvelle revue théologique* (Louvain), mai 1956, 487-514.

Les plus anciennement conservés remontent au 14e siècle. Leur généralisation marque la prévalence de la preuve écrite sur la preuve orale. But financier, canonique et civil. Législation dans l'Eglise catholique, dans les Eglises réformées ; intervention progressive des pouvoirs publics.

79 MORRIS (Rudolph E.).

Problems concerning the Institutionalisation of religion. (Problèmes concernant l'institutionalisation de la religion). *American catholic sociological Review*, juin 1956, 98-108.

Après une discussion méthodologique repoussant l'idée d'une méthode purement positive en sociologie religieuse, l'auteur aborde la situation paradoxale de la religion qui doit être *institutionnalisée* pour prendre une place active dans la société et qui risque par là d'être *sécularisée* et de perdre son essence religieuse. Exemples pris dans les Etats-Unis contemporains.

80 MOUBARAC (Y.).

La naissance de l'Islam. *Lumière et Vie*, janv. 1956, 9-30.

Importance du Coran : variations et sources de son message. Minime influence des milieux juifs et chrétiens sur Mahomet. Exemple d'Abraham : dépositaire de la Promesse dans une tradition, champion de monothéisme dans l'autre. (Ensemble du numéro consacré à l'Islam).

81 MUELDER (Walter G.).

Institutional factors affecting unity and disunity. (Facteurs institutionnels affectant l'unité et la désunion). *The Ecumenical Review* (Genève), janv. 1956, 113-26.

Le dialogue œcuménique menace l'aspect institutionnel des Eglises qui l'acceptent et, simultanément, en s'institutionalisant lui-même, il préjuge d'une ecclésiologie. Quatre facteurs sociologiques dont le rôle favorable ou non à l'œcuménisme reste à déterminer: 1) la consécration théologique des situations historiques ; 2) l'interaction des types ecclésiastiques et de la société ; 3) l'influence des administrations ecclésiastiques ; 4) la nature du gouvernement ecclésiastique.

82 MURY (G.).

Structures rurales françaises et contraintes cléricales. *Cahiers Internationaux*, fév. 1956, 47-60.

Lien entre une économie archaïque, une structure féodale et une pensée fataliste, syncrétisant féodalité et capitalisme. Mais la division du milieu rural en classes conscientes de leurs conflits introduit un élément de profonde diversité religieuse.

83 MURY (G.).

Le cléricalisme rural en France : morale familiale et options politiques. *Cahiers Internationaux*, avril 1956, 37-46.

La religion paysanne est une religion de crainte consistant en défenses. Cette tradition autoritaire commande une morale familiale et un comportement politique.

84 MUS (Paul).

Esquisse d'une situation sociologique du bouddhisme. *Esprit*, juin 1956, 959-63.

Le bouddhisme comme seule « réaction individualiste » possible au milieu du premier millénaire avant notre ère dans une Inde où se manifestaient les « excès d'un solidarisme rituellement stéréotypé par les brahmanes ».

85 NANTET (Jacques).

Le judaïsme dans le monde d'aujourd'hui. *Critique*, avril 1956, 362-69.

Erreur de Toynbee, qualifiant le phénomène juif de « fossile de l'histoire ». A preuve, une floraison de livres récents qui traitent des Juifs, des Hébreux, des Israéliens, du prophétisme, du judaïsme, tels que les voient les chrétiens, les agnostiques ou les juifs pieux.

86 ORVILLE (G.), BRIM (Jr.), FORER (R.).

A Note on the relation of values and social structures to Life Planning. (Note sur la relation entre valeurs et structures sociales d'une part et *planning* personnel de l'autre). *Sociometry*, vol. 19, n° 1, mars 1956, 54-60.

Enquête qui a porté sur deux groupes d'étudiants américains. Dans la corrélation entre étendue des plans d'avenir et religion, il a été trouvé une différence significative entre Juifs d'une part, Catholiques et Protestants de l'autre.

87 OSSOWSKI (Stanislas).

La vision dichotomique de la stratification sociale. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XX, 1956, 15-29.

Cette vision, caractéristique non seulement de doctrines bien connues, mais encore de nombreuses expressions de la pensée populaire, prend place dans bien des cas, au sein d'un symbolisme religieux : hébraïque, chrétien, hindou, etc.

88 PARRINDER (E.-G.).

Divin kingship in West Africa. (Le roi divin en Afrique occidentale). *Numen*, avril 1956, n° 2, 111-21.

Etude de cette institution chez les Ashanti dans le Gold Coast et les Yoruba du Nigeria. Sa persistance, sa valeur stabilisatrice, son évolution sous la pression des religions nouvelles (Christianisme, Islam) et des nouvelles conditions politiques.

89 PARSONS (R.-T.).

The Missionary and the cultures of Man. (Le Missionnaire et les différences culturelles). *The International Review of Missions*, vol. XLV, n° 178, avril 1956, 161-68.

Difficultés rencontrées par le missionnaire du fait des différences de langage et de symbolisme.

90 PETTAZZONI (R.).

Das Ende des Urmonotheismus ? (Est-ce la fin du monothéisme primitif ?). *Numen*, avril 1956, n° 2, 156-59.

Il n'y aurait pas de monothéisme primitif, mais seulement une idée de l'Etre suprême. Il faudrait donc nuancer sur ce point l'opinion du P. Schmidt.

91 PFAUTZ (Harold W.).

Christian Science : a case study of the social psychological aspect of secularisation. (Christian Science : une étude de l'aspect psycho-sociologique de la sécularisation). *Social Forces*, mars 1956, n° 3, 246-51.

Cet article traitant de l'aspect psycho-sociologique du processus de sécularisation présente un essai de démonstration empirique de l'hypothèse selon laquelle plus un groupe s'étend, vieillit, devient hétérogène et puissant, plus sa structure psychologique tend à perdre sa spontanéité émotionnelle pour devenir celle d'une association à base rationnelle. Le matériel est constitué par 3.000 témoignages publiés de 1890 à 1950 dans deux périodiques de la « Christian Science ».

92 PIN (Emile).

Sociologie religieuse et réflexion théologique. *Revue de l'Action populaire*, janv. 1956, 3-14.

Problème de la « vision religieuse présidant à la formation des hypothèses de travail » en sociologie religieuse. Trois perspectives formulées à mi-mots : 1) régime de chrétienté, qui lie l'Eglise à une culture déterminée ; 2) option progressiste qui, sur l'échec du précédent, veut la lier à une autre culture déterminée ; 3) interaction dialectique de l'Eglise dans sa plénitude et des cultures dans leur diversité (cette dernière retenue par l'auteur). Postulat essentiel : « L'Eglise universelle dans le temps et dans l'espace n'est pas un objet de sociologie positive. Elle est objet de foi ».

93 PRATT (J.-A.-J.).

Spiritual conflicts in a changing african society. (Conflits spirituels dans une société africaine en transformation). *The Ecumenical Review* (Genève), janv. 1956, 154-62.

La Sierra-Leone : d'une part le groupe dominant des *Créoles*, descendants des anciens esclaves noirs d'Amérique, d'un christianisme conformiste resté très victorien ; de l'autre la masse des indigènes, païens, musulmans ou chrétiens, qui se modèlent rapidement sur les premiers et refusent leur situation subordonnée. Poussée de l'Islam.

94 PROBOWINOTO (Basuki).

The christian churches in Mid-Java. (Les églises chrétiennes du centre de Java). *International Review of Missions*, vol. XLV, n° 178, avril 1956, 194-203.

Organisation, financement, expansion.

95 PROST (A.). et ALEXANDRE (P.).

Correspondance. *Le Monde non-chrétien*, janv.-mars 1956, n° 37, 83-85.

Echange de lettres entre le R.P. Prost et P. Alexandre. La polémique porte sur les dénombrements de chrétiens en Afrique Noire. Les nombres indiqués ont déjà été publiés par ailleurs, mais les questions de méthodes soulevées ici sont incisives : précarité des comptages de catholiques (et même de protestants) par les missionnaires catholiques, cas des

« retombés » (qui sont redevenus animistes sans cesser de se dire chrétiens), sectes de types syncrétistes (Kitawala, etc.), cas des « chrétiens » polygames et fétichistes, etc. C'est à ces difficultés que se heurtent l'établissement d'une « carte religieuse de l'Afrique noire française » (actuellement préparée par le C.H.E.A.M. en collaboration avec les missions catholiques et évangéliques).

96

Qu'attendent-ils de nous ? *Pédagogie*, juin 1956, 470-507.

Enquête sur la vie chrétienne de 950 adolescents et adolescentes, plus 150 réponses de parents. Trois questions : Que mettez-vous sous ces mots : vivre en chrétiens ? En quoi le monde actuel, tel que vous le découvrez dans votre vie scolaire ou dans vos loisirs, fait-il obstacle à votre vie chrétienne ? Pour éclairer et fortifier votre vie chrétienne, quelle aide attendez-vous de la communauté chrétienne (vos parents et vos maîtres) ? Résultats synthétisés en tableaux et extraits commentés des réponses.

97 RAHMANN (Rudolph).

Fünfzig Jahre Anthropos. (*Anthropos*, cinquante ans d'histoire). *Anthropos*, vol. 51, 1956, fasc. 1-2, 1-18.

Histoire de la revue fondée par le P. W. Schmidt. Nomenclature des principaux articles.

98 REGINA (G.).

Formazione storica e ideologica della Chiesa anglicana. (Formation historique et idéologique de l'Anglicanisme). *La Scuola cattolica*, mars-avril 1956, 99-150.

Histoire de l'Anglicanisme. Les trois moments fondamentaux de sa formation : Henri VIII, Edouard VI, Elisabeth. Organisation de l'Eglise anglicane (High Church, Low hurch, Broad Church). Sa doctrine ; les trois tendances, protestante, catholique, moderniste, qui subsistent dans l'Eglise anglicane.

99 REYBURN (W.-D. and M.-F.).

Toba Caciqueship and the Gospel. (Le caciquat Toba et l'Evangile). *The International review of Missions*, vol. XLX, 1956, n° 178, 194-203.

Cette tribu a adopté le Pentecostisme après bien des tribulations culturelles. Dans l'instauration du nouvel équilibre les *Caciques* ont joué un rôle prédominant, comme leaders en général et comme initiateurs religieux.

100 RODINSON (Maxime).

Tendances récentes en histoire des religions. *Les Cahiers rationalistes*, n° 149, sept.-oct. 1955, 161-72.

Critique de la tendance phénoménologique au sein de l'histoire des religions. Intervention du Doyen Gernet : d'accord avec cette critique, il se refuse à vouloir restituer une ligne évolutive unique des religions ; de M. I. Meyerson, qui insiste sur quelques faits importants en histoire des religions : la puissance et le pouvoir, les fonctions, les groupes de divinités, l'influence des techniques.

101 ROGALSKI (Aleksander).

Eléments pour l'histoire de la base socio-politique des pouvoirs ecclésiastiques en Silésie du milieu du 18e au milieu du 19e siècle. (En polonais). *Sobotka* (Wroclaw), avril 1956, 39-58.

L'auteur poursuit son étude dans la ligne de l'ouvrage recensé infra, n° 206.

102 ROGÉ (J.).

Psychologie du Prêtre. *Journal de Psychologie normale et pathologique*, janv-mars 1956, 63-80.

Synthèse de psychologie sociale reposant sur une large expérience plus que sur une investigation systématique. L'évolution des attitudes intérieures et sociales de « l'homme le plus institutionnalisé de notre temps », de l'enfance à la vieillesse : « Le prêtre accepte un rôle de personnage avant d'être prêtre et s'efforce de devenir une personne tout en étant prêtre ».

103 ROSENSTOCK (Morton).

The Establishment of the Consistorial System in Algeria. (L'établissement de l'organisation consistoriale en Algérie). *Jewish Social Studies*, XVIII, 1, janv. 1956, 41-54.

Histoire des rapports entre Juifs français et Juifs algériens depuis 1830. L'influence des Juifs émigrés de France, surtout d'Alsace-Lorraine, fut considérable;

elle s'exerça par un effort pour élever leurs frères algériens spécialement sur le plan de l'instruction et de l'éducation. Les résultats furent satisfaisants. Mais quand on voulut instaurer les consistoires, cela suscita de vives réactions chez les autochtones.

104 ROUQUETTE (Robert).

Bilan du modernisme. *Etudes*, juin 1956, 321-43.

Un des plus graves dangers qui ait menacé l'Eglise d'Occident, effet du sommeil intellectuel dans lequel était plongé le catholicisme français, par ailleurs en pleine renouveau.

105 ROUX (André).

L'Eglise et les sociétés. *Le Semeur*, juin-juil. 1956, 169-76.

La question posée au missionnaire par cette grande découverte du XX^e siècle : « L'Evangile... n'atteint pas l'individu isolé mais l'homme dans son contexte sociologique ». Le converti et ses problèmes dans sa société d'origine.

106 SAINSAULIEU (J.).

Du coté des ermites. *Vie spirituelle*, fév. 1956, 197-200.

Premier bilan des recherches entreprises en France depuis 1950, à propos de trois publications récentes : F. Lemoing, *Ermites et reclus du diocèse de Bordeaux*, Bordeaux, 1953, 156 p. (suite de monographies allant de 370 à 1790) ; Dom Bernard Thiel, *La vie érémitique au duché de Luxembourg, aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Luxembourg, 1954, 228 p. (foisonnement des congrégations d'ermites) ; J. Leclerc, *Ermites et ermitages mosellans*, Metz, 1955, 24 p. (Conclusions d'un dépouillement systématique des registres paroissiaux, encore inédit).

Ampleur, richesse et continuité d'une tradition aujourd'hui ignorée ; intensité de l'érémitisme rural dans le clergé séculier ; discrète insertion des ermites dans l'ordre social et dans l'ordre ecclésiastique ; possibilités d'une résurgence actuelle.

107 SALISBURY (W. Steward).

Faith, ritualism, charismatic leadership and religious behaviour. (Foi, ritualisme, autorité charismatique et comportement religieux). *Social Forces*, mars 1956, n° 3, 241-45.

1.008 réponses recueillies dans deux collèges d'état parmi des catholiques, des protestants (répartis en liturgiques et non liturgiques), des juifs et des indifférents choisis dans toutes les classes sociales avec une certaine concentration sur les « lower-middle ». La question était de savoir quand le sentiment religieux était surtout éprouvé, associé ou non avec : vie rituelle, présence d'un meneur charismatique, méditations, état de crise, sentiment de la nature, vie familiale.

108 SCHEUER (Joseph F.).

Some parish population profiles : toward the formulation of useful hypotheses in the sociology of the parish. (Quelques profils de population paroissiale : vers la formulation d'hypothèses utiles en sociologie paroissiale). *American catholic sociological Rewiev*, juin 1956, 131-42.

Comparaison de deux paroisses de New-York (membres inscrits). Bien que les distributions d'âges, de sexes et de professions soient assez voisines, la vie paroissiale a un style très différent. On peut y voir sans doute le fait de différences ethniques et aussi, dans la plus vivante des deux paroisses, la prépondérance des revenus moyens, mais surtout une différence d'ordre dynamique. L'une des deux paroisses, plus jeune, est ressentie par ses membres comme plus en état de « besoin » et sollicite davantage, de ce fait, leur concours actif.

109 SCHWERING (Max-Leo).

Histoire et problèmes des Katholikentage. *Documents*, juin-juil. 1956, 559-80.

Explication du renouveau catholique allemand du XIX^e siècle avec ses Katholikentage par l'influence du traditionnalisme français. Répertoire nominatif des principaux leaders du mouvement jusqu'à nos jours.

110 SEROUYA (Henri).

La Kabbale au point de vue religieux, philosophique et historique. *Revue de Synthèse*, 3^e série, 2, avril-juin 1956, 171-78.

Communication au VIII^e Congrès international d'Histoire des Religions (Rome

1955). Se référant à ses travaux antérieurs, l'auteur met en relief la tradition gnostique juive à la fois philosophique et mystique, remontant à l'antiquité.

111 SPAE (J.-J.).

Les abandons de la pratique religieuse et les aspects généraux de l'apostolat au Japon. *Lumen Vitæ*, 1956, nº 2, 344-52.

Etude sociologique des raisons de l'abandon de la pratique religieuse (à l'exception du mariage qui constitue une question beaucoup trop vaste), et des moyens d'enrayer ces défections.

112 STAATMAN (J.-W).

Protestantisme américain 1955. Un diagnostic. *Nouvelle revue théologique* (Louvain), mai 1956, 515-29.

Le protestantisme américain (moins l'Eglise anglicane et les petites sectes, qui ne sont pas étudiées ici) s'est depuis 1900 terriblement vidé de sa substance chrétienne. Moralisme de prescriptions puis d'attitudes, il se cristallise entre deux extrêmes : conformisme routinier,sentimentalité excessive. Depuis la dernière guerre mondiale, renouveau religieux qui semble la manifestation en Amérique d'un événement d'ordre universel.

113 STAFFNER (H.).

La situation catéchétique en Inde. *Lumen Vitæ*, 1956, nº 2, 309-17.

Situation complexe en raison du problème linguistique et de la répartition géographique des populations catholiques. Rôle primordial de l'école dans l'enseignement religieux. Insuffisances de cet enseignement (préparation des catéchistes, niveau d'instruction).

114

Tables décennales 1946-1955. *Lumen Vitæ*, 1956, nº 1, 204 p.

Sept tables, où la sociologie religieuse occupe une place importante : onze pages et demi à la table analytique. Subdivisions précises de cette rubrique, qui laissent apparaître l'intérêt de la revue pour les religions autres que le catholicisme, pour des pays nombreux et variés, ainsi, en raison de son orientation pédagogique, que pour la psychologie collective, l'étude des « milieux », des « mentalités » et des non-conformismes.

115 TAZBIR (J.).

Etude sur les relations entre les protestants polonais et la paysannerie au XVIe siècle. (En polonais). *Reformacja w Polsce*, nº 45-50, 1956, 32-61 (résumé en anglais, p. 430).

Le programme social des divers groupements protestants en faveur des paysans, s'expliquant à la fois par l'origine sociale souvent populaire des pasteurs et par leur désir de conquérir les bonnes grâces de la paysannerie. Echec du principal de leurs efforts.

116 THORNER (Isidor).

Ascetic Protestantism, Gambling and the One-Prize System. (Ascétisme protestant, jeu et prix-unique). *The American Journal of Economics and Sociology*, janv. 1956, 161-72.

Recherche des corrélations entre l'ascétisme protestant (surtout aux Etats-Unis) et les deux phénomènes suivants : le jeu et le système du Prix-Unique ; le premier de ces phénomènes semblant incompatible avec un humanisme protestant, le second paraissant au contraire profondément conforme.

117 VAN HECHEN (Joseph).

Les réductions catholiques du pays des Ordos. *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 1956, 1, 35-45 ; 2, 119-37 ; 3, 199-218.

Expérience menée de 1875 à 1948 dans la partie de la Mongolie dont les confins désertiques et arriérés constituaient pour la Chine une sorte de Far West. Des missionnaires catholiques y créèrent des villages chrétiens, en s'efforçant d'y faire vivre les néophytes par leur travail. On aboutit à une véritable organisation politique et même militaire, qui rappelle l'essai des Jésuites en Amérique du Sud. Mais tout cela n'était viable que par un total « isolement ». L'arrivée des troupes nationalistes en retraite en 1938, puis des troupes communistes en 1948 marquèrent la fin de l'expérience.

118 VERMEIL (Edmond).

Les églises évangéliques luthériennes d'Allemagne. *Allemagne d'aujourd'hui*, mars 1956, 22-34.

Evolution historique jusqu'à la chute du nazisme. Approfondissement religieux

intérieur depuis 1945. Les difficultés du luthéranisme allemand à comprendre l'humanisme occidental.

119 VERNON (Glenn M.).

Background factors related to church orthodoxy. (Etude des facteurs relatifs à l'orthodoxie d'une église). *Social Forces*, mars 1956, 252-54.

Etude des facteurs qui influencent les positions individuelles à l'intérieur de l'orthodoxie d'une église et des relations entre ces facteurs et le degré d'orthodoxie. Environ 400 personnes ont été interrogées dans l'Eglise mormonne. Les facteurs étudiés ont été le sexe, l'âge, le revenu, la profession, la situation familiale, la conversion, etc... On a utilisé le scalogramme de Guttman.

120 VILLETTE (P.).

La sorcellerie dans le Nord de la France du milieu du XV^e siècle à la fin du XVII^e siècle (à suivre). *Mélanges de Science religieuse* (Lille), mai 1956, 39-62.

La magie, en qui le christianisme voit l'action du diable et des démons, revêt une forme savante : les sciences occultes, et une forme populaire : la sorcellerie. Celle-ci sévit dans toute l'Europe chrétienne à la fin du moyen âge et jusqu'à la fin du XVII^e siècle : épidémie que l'Eglise catholique réprime impitoyablement. Etude de trois points : l'initiation, le sabbat, les maléfices.

121 VOOGHT (Paul de).

Jan Sedlak et la doctrine eucharistique de Jean Huss. *Recherches de science religieuse*, 1956, n° 2, 249-65.

Poursuite, sur un nouveau point, de la réhabilitation catholique de Huss (voir *Archives*, I, n° 134).

122 VRIES (E. de).

Responsible society in latin America. (La société responsable en Amérique latine). *The Ecumenical Review* (Genève), janv. 1956, 172-77.

L'Amérique latine, en pleine transformation sociale, est à la recherche d'elle-même. Rôle des Eglises. Le libéralisme intellectuel anticlérical est mort. Dans l'Eglise catholique, quelques groupes à préoccupations sociales mais coupés de la masse, et clergé très arriéré. Les Eglises évangéliques tentées de s'enfermer dans les classes moyennes. Rapide croissance des groupes pentecôtistes et des églises indépendantes enracinés dans le peuple des villes et des campagnes.

123 VRIES (Wilhelm de).

Das Patriarchat von Moskau und der sowjetische Einfluss im Nahen Osten. (Le patriarcat de Moscou et l'influence soviétique dans le Proche-Orient). *Stimmen der Zeit*, juin 1956, 188-96.

La position communiste dans ces régions est caractérisée par un petit nombre d'adhérents et une énorme influence. L'auteur attribue ce fait, entre autres causes, à l'utilisation par Moscou de l'influence religieuse de l'église russe, qui demeure considérable dans ces pays. En Israël, les arabes chrétiens de Nazareth votent communiste à 63%. En Jordanie, autour des postes orthodoxes importants, même tendance ; à Naplouse, 25%, à Amman, 15%. Cela pour deux états où les voix communistes vont de 4 à 5%.

124 WARD (B.-E.).

Some observations on religious cults in Ashanti. (Quelques remarques sur des cultes religieux chez les Ashantis). *Africa*, XXVI, 1, janv. 1956, 47-60.

Apparition de nouveaux cultes dont la principale caractéristique est l'intérêt pour la sorcellerie. Les causes en sont l'influence que les récents changements politiques et économiques ont eu sur la structure sociale et parentale, et l'insuffisance des cultes traditionnels liés à la structure de la parenté dans une situation d'inquiétude et d'insécurité.

125 WEMYSS (Alice).

Calvinisme et capitalisme. *Bulletin de la Société de l'Histoire du protestantisme français*, janv.-mars 1956, 33-36.

Polémique contre la conception weberienne des liens entre calvinisme et capitalisme : l'étude d'un village calviniste de la région toulousaine montre le Huguenot à sa place dans des « communautés rurales à formes archaïques », malgré son adhésion au libéralisme politique. La persécution seule aurait orienté les calvinistes vers des activités commerciales.

126 WINNINGER (Paul).

Les dimensions des paroisses et les contradictions de l'apostolat dans les villes. *Revue de droit canonique* (Strasbourg) 1956, n° 1, 51-76.

Le gigantisme des villes opposé à leur sous-équipement paroissial. Au-delà de 15.000 habitants, une paroisse est un monstre : l'expérience pastorale, les enseignements de la psychologie et de la sociologie donnent 5.000 comme point critique. Utilisation de l'ouvrage toujours précieux de Mgr Heinrich Swoboda, *Grosstadtseelsorge : Eine pastoraltheologische Studie*, Ratisbonne, 1911.

127 WINNINGER (Paul).

Introduction à la sociologie religieuse. Résultats de quelques enquêtes en Alsace. *Annuaire de l'Amicale des Anciens élèves du collège de Zillisheim*, 1956, 19-40. (Journée d'études du 11 mars 1956 sur le problème religieux en Alsace).

Rappel bibliographique. Résultats de deux recensements de pratique dominicale : 1) Strasbourg et sa banlieue (novembre 1954) : entre 35 et 40% de la population catholique, avec large assise populaire et masculine ; peu de commerçants ; influence de l'habitat. 2) Paroisse Sainte-Marie de Mulhouse (1er mars 1953) : 33% de la population catholique, les plus de 40 ans plus nombreux que les moins de 40 ans, contrairement à Strasbourg. Problèmes pastoraux.

128 WORSCEY (P.M.).

Emile Durkheim's Theory of Knowledge. (La théorie de la connaissance d'Emile Durkheim). *Sociological Review*, juil. 1956, 47-61.

A propos des relations instituées par Durkheim entre analyse du totémisme, théorie de la religion et sociologie de la connaissance. En examinant la prolifération totémique en quelques tribus, l'auteur estime que la limitation du totem à une fonction de « Badge » de la société est inadéquate.

129 ZEEGERS (G.-H.-L.).

L'heure du laïc. L'aide laïque catholique aux territoires sous-développés. *Rythmes du monde*, 1956, n° 1, 1-19.

Directeur-général de l'Institut international catholique de recherches socio-ecclésiales, le professeur Zeegers veut établir, à partir de ces recherches, une stratégie missionnaire en direction des pays sous-développés, y compris les « grandes régions traditionnellement catholiques du Sud de l'Europe » et l'Amérique latine. L'objectif essentiel est la lutte contre le communisme. Il s'agit de promouvoir la création d'organismes internationaux exclusivement catholiques qui concurrencent, dans le domaine de l'assistance technique aux pays sous-développés, les organismes tels que l'U.N.E.S.C.O., la F.A.O. et l'O.M.S., considérés comme trop « humanistes » et même comme risquant de produire un socialisme d'Etat à l'échelle internationale.

130 ALLAN (Tom).

The Face of my Parish. (Le visage de ma paroisse). Londres, S.C.M. Press, 1955, 124 p.

L'évangélisation d'un quartier dans la banlieue de Glasgow. Se référant à l'abbé Godin dont les analyses lui semblent s'appliquer à sa propre paroisse, mais dont il n'a pas vécu les expériences, l'auteur, presbytérien, s'oriente, à travers une lecture abondante, vers une solution mission paroissiale — paroisse missionnaire.

E. P.

131

L'Année Canonique. Recueil d'études et d'informations. Tome III : 1954-1955. Paris, Letouzey et Ané, 1956, 432 p. (Bibliothèque de la Faculté de droit canonique de Paris).

On trouve dans cette publication d'une grande tenue et d'une vaste information le nom des principaux canonistes français, ecclésiastiques ou laïcs. Les études, au nombre de huit (parmi lesquelles nous relevons « Culture historique et droit canon », par G. Le Bras ; voir en outre, ici même, n° 76), sont suivies de chroniques qui retracent le mouvement intellectuel et l'activité juridique dans les diverses branches du droit canonique en 1953-54, et enfin d'une importante bibliographie. Tous ceux qui s'intéressent, d'un point de vue sociologique, au catholicisme français contemporain trouveront dans ce travail méthodique des précisions qu'il leur serait sans doute difficile de rassembler par eux-mêmes : en particulier les actes du Saint-Siège et de l'épiscopat français, une chronique des diocèses français avec statistique des ordinations et décès des prêtres séculiers en 1953 et 1954 (le bilan s'établit respectivement par une perte de 122 et de 151) et un état sommaire des enquêtes de pratique religieuse en cours.

E. P.

132 ARMINJON (P.).

Le Mouvement œcuménique. Paris, Lethielleux, 1955, 96 p.

Le sous-titre : « efforts faits pour réaliser l'union ou le rapprochement des Eglises chrétiennes », désigne plus adéquatement le contenu puisque celui-ci déborde l'évocation d'ailleurs sommaire du mouvement œcuménique proprement dit, pour aborder également diverses formes d'Alliances et de Fédérations dénominationnelles ou géographiques, et même envisager la question des rapports entre les grandes confessions.

H. D.

133 ARTONNE (André).

Les statuts synodaux diocésains français. Paris, Klincksieck, 1955, 8 p. (Communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres).

Source importante pour l'histoire générale et religieuse de la France : guide usuel et quotidien du clergé dans l'exercice de son ministère, écho de toutes les préoccupations du moment. En l'absence d'un inventaire et d'un corpus, une enquête nationale a été lancée en 1951 avec l'appui du C.N.R.S. : elle doit atteindre 2. à 3.000 statuts.

E. P.

134 AZZALI (Don Ivo).

L'indagine sociologica di una parrocchia. Saggio metodologico con esempi pratici. (L'enquête sociologique d'une paroisse. Essai méthodologique avec exemples pratiques). Crémone, Pizzorni, 1954, 119 p.

D'un mémoire présenté à l'Ecole Sociale de l'Université Catholique du Sacré-Cœur, à Milan, son auteur, Don Azzali, a tiré un opuscule destiné d'abord aux ecclésiastiques soucieux de s'initier aux méthodes de la sociologie religieuse, cette « nouvelle science pastorale ». Cet ouvrage n'est qu'un simple guide de l'enquêteur, les données

statistiques en ont été soigneusement omises afin que les « adversaires de la religion » ne puissent les utiliser.

En l'absence de tout matériel chiffré et d'échantillons scrupuleusement choisis, ce travail ne prétend pas nous informer sur le diocèse de Crémone et cela est dommage, car le beau travail de Don Aldo Leoni consacré à celui de Mantoue nous avait mis en appétit. D'autant plus que les deux diocèses sont limitrophes et recoupent les mêmes zones géographiques. Les diverses influences venues du Nord et du Sud y sont également déterminantes ; dans le Mantouan et le Crémonais, nous nous trouvons dans une région charnière située entre les pays vénètes et bergamasques à forte pratique et l'Emilie travaillée depuis longtemps par l'anticléricalisme politique.

Une comparaison entre l'état religieux des deux diocèses serait pleine d'intérêt car le pays de Crémone a son originalité : il a connu un mouvement populaire catholique fortement revendicatif et qui a rivalisé en influence avec le socialisme sur le propre terrain de ce dernier et avec les mêmes armes. L'étude de Mario Ronchi sur « Le origini del movimento contadino cattolico nel Soresinese (1901-1913) » dans la revue *Movimento Operaio* (mai-août 1955) apporte ici nombre de suggestions précieuses.

L'analyse rapide des six paroisses crémonaises types présentées par Don Ivo Azzali suffit cependant à nous montrer combien les rapports religion-politique-état social, en Italie, mériteraient une observation plus attentive (cas de Castelleone et, plus curieux encore, de Pescarolo, bonne paroisse religieuse de tradition socialiste). Dans quelle mesure le socialisme padan a-t-il pénétré la conscience des fidèles et fait disparaître la pratique ? Dans quelle mesure les « ligues » paysannes catholiques ont-elles consolidé la fidélité religieuse dans les zones de pénétration socialiste ? Comment expliquer, enfin, la symbiose catholique-socialiste type de Pescarolo ? Autant de questions parmi beaucoup d'autres.

R. N.

135 BARBER (E.-G.).

The bourgeoisie in 18th century France (La bourgeoisie en France au XVIII^e siècle). Princeton, Princeton Univ. Press, 1955, XI-165 p.

Etude de la mobilité sociale dans la bourgeoisie à l'intérieur du cadre particulier du XVIII^e siècle français. L'auteur montre que, malgré les possibilités limitées données à la bourgeoisie par la structure sociale, celle-ci était capable de se « dégager » suffisamment pour aspirer au « style » de la noblesse et le réaliser en elle. En discutant les attitudes et comportements religieux, sociaux, économiques et politiques de cette classe, l'auteur montre comment s'est développé le processus de désaffection croissante à l'égard du régime établi.

Le troisième chapitre, « Valeurs fondamentales, religieuses et profanes », est d'un intérêt particulier en ce qu'il discute le développement d'une nouvelle morale profane donnant à la bourgeoisie « qui n'avait pas de place dans la conception traditionnelle, religieuse et aristocratique de l'homme et de la société, une définition significative de sa condition humaine » (p. 46). Il montre comment dans cette orientation profane le concept d'« honnête homme » permit au bourgeois de trouver une raison d'être et une dignité dans ses activités. N'ayant pas de rôle dans la société définie pour lui par l'Eglise, il eut à assumer une grandeur composée de toutes pièces, comme « self made man », et en conséquence, à l'égard de son salut, une part de responsabilité plus grande. Cette situation eut pour résultat un curieux cloisonnement des valeurs, une tendance à éviter le mélange de la religion et des affaires. Tandis que le bourgeois remplissait ses devoirs religieux, il allait remettre en question de nombreux principes traditionnels, la justice sociale, par exemple, qui ne pouvait plus être identifiée sans équivoque avec la loi divine. Intéressante évocation de la révolution et de l'idéologie de la bourgeoisie, qui utilise directement l'analyse et la théorie sociologique en l'appliquant à une situation historique.

J.A.J.

136 BAREAU (André).

Les premiers conciles bouddhiques. Paris, P.U.F., 1955, VII- 150 p. (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Etudes, t. 60).

Voir *supra* p. 88.

137 BEAUJEU (Jean).

La religion romaine à l'apogée de l'Empire. T. I. *La politique religieuse des Antonins.* Paris, Les Belles-Lettres, 1955, 452 p., 5 pl.

Le problème est ici beaucoup plus complexe que celui des rapports entre religion et pouvoir politique, dans la mesure où ce pouvoir même est d'ordre religieux. Mais l'instauration de la théocratie se fait sur la base des religions existantes. L'auteur souligne les aspects principaux de la « crise religieuse » au sein de laquelle se développe le pouvoir impérial qui cherche à s'affirmer tout en tentant de la résoudre par diverses solutions. Il annonce un prochain volume reprenant plus directement l'analyse de cette situation critique. L'essentiel du travail, dans celui-ci, consiste à chercher, principalement à travers la numismatique, quelles formes de déités le pouvoir impérial prônait.

F.A.I.

138 BENOIST (A.).

Tradition protestante et fidélité républicaine en Moyen-Poitou. Niort, Société historique et scientifique des Deux-Sèvres, 1956, 104 p.

Cette monographie porte sur un demi-siècle d'histoire locale : la vie politique et religieuse de l'ancienne commune de Breloux (Deux-Sèvres) de l'an VIII à 1848, au cœur du Moyen-Poitou protestant. On ne s'étonnera pas du rôle attribué par cette étude sur le protestantisme à une tradition familiale, celle des Charles, notables protestants de Breloux. Mais cette perspective est très largement rattachée aux conditions géographiques, économiques, écologiques, idéologiques, etc. avec référence constante à la vie politique nationale.

J.M.

139

Bibliographie internationale des travaux historiques publiés dans les volumes de « Mélanges » : 1880-1939. Paris, A. Colin, 1955, 445 p. (Etablie avec le concours des comités nationaux sous la direction de Hans Nabholz, par Margarethe Rothbarth et U. Helfenstein. Editée par le Comité International des Sciences historiques).

Un volume de *Mélanges*, c'est aux yeux de beaucoup de maîtres, le plus grand honneur qu'ils puissent recevoir, souligne Julien Cain qui préface ce volume, aboutissement d'un projet qu'Henri Pirenne avait fait adopter en 1930. Riche contribution de l'Europe orientale ; absence des Etats-Unis dont l'entreprise a été menée antérieurement. Quatre parties : liste des volumes par pays ; répertoire analytique des travaux publiés dans ces volumes ; index des personnes, événements ou organismes auxquels sont dédiés les *Mélanges* ; table des noms d'auteur. En tout près de 9.000 titres, dont plus de 1.200 groupés la plupart dans le même chapitre, concernent les sciences et l'histoire religieuses.

E.P.

140 BLEEKER (C.J.), éd.

Anthropologie religieuse. L'homme et sa destinée à la lumière de l'histoire des religions. Leyde, E.J. Brill, 1955, 190 p. (Etudes publiées avec l'aide de l'U.N.E.S.C.O. et sous les auspices du Conseil international de la philosophie et des sciences humaines par l'Association internationale pour l'étude de l'histoire des religions).

L'anthropologie est ici conçue, par opposition à l'ensemble des sciences humaines, comme la science de l'homme à laquelle contribuent des départements aussi divers que la médecine, la psychologie, l'ethnologie, l'histoire, la théologie ou la sociologie. Une science de l'homme religieux suppose donc tout ensemble la délimitation d'un secteur particulier et la coopération de disciplines multiples. En fait, les quinze historiens auxquels on doit ce volume collectif sont amenés à la considérer dans leur seule perspective selon la définition acceptée par M. L. Gernet : « La représentation de l'être humain sur le plan religieux et de la place qui lui est assignée dans une économie religieuse du monde ».

C.J. Bleeker, opérant la synthèse phénoménologique de ces travaux, marque la variété des formes prises par la protestation permanente de l'homme contre la mort, et en particulier les deux grandes voies prises par l'idée d'une survie: évidence naturelle ou don divin.

Il y a là une abondance de matériaux qui stimule le sociologue mais le laisse sur sa faim : il voudrait mieux saisir le lien qui unit ces représentations à ce que fut la vie des groupes qui les ont produites.

Est-il besoin de dire que cette curiosité n'implique nullement un parti-pris de les réduire à leurs conditionnements sociaux, mais une manière d'en saisir l'originalité propre ?

E. P.

141 [BONNET (Serge)].

Histoire de l'ermitage et du pèlerinage de Saint-Rouin. Paris, Librairie Saint-Paul, 1956, 182 p.

Saint-Rouin : un ermite mérovingien fixé en Argonne, un sanctuaire récemment passé à l'avant-garde de l'art sacré. On s'attend, sur la foi du titre, à une chronique édifiante comme il y en a tant, et l'on découvre un livre bien écrit, où l'érudition et la culture exploitent, avec un original sens des ensembles et une connaissance profonde du pays, les possibilités offertes par la sociologie religieuse. Les successives biographies du saint révèlent surtout le temps et la personnalité des hagiographes ; l'évolution du pèlerinage témoigne de la sensibilité religieuse d'une époque ; l'étude des lieux met en relief un traditionnalisme des populations dont les racines plongent en plein néolithique. On part à la rencontre d'un ermite perdu au fond des bois, et voici que, chemin faisant, selon le mot de l'auteur, nous lions amitié avec les générations passées... Il serait dommage que ce livre reste inconnu de tous ceux qui n'auront pas l'occasion de pèleriner à Saint-Rouin.

E. P.

142 BOULARD (F.).

L'étude d'une paroisse rurale. Voiron, S.A.G.M.A., 2e éd. entièrement refondue, s.d. (1956), 28 p. (Un « Guide de l'enquêteur » de 24 p. est encarté à l'intérieur).

Cette réédition présente de notables innovations techniques portant principalement sur quatre points : 1°) Le chapitre I, « Histoire économique et sociale de la localité », s'attache davantage à faire ressortir les émigrations de jeunes foyers et les migrations temporaires (scolaires ou professionnelles), facteur dont l'importance a été démontrée par de nombreuses enquêtes récentes. 2°) Le chapitre VI, « Les pôles d'attraction et les facteurs d'agression », est une addition directement inspirée des « outils » mis au point par « Economie et Humanisme » et édités par la « Société des éditions S.A.G.M.A. » qui s'est chargée de la nouvelle édition de *L'étude d'une paroisse rurale*. 3°) L'avant-dernier chapitre, « Les forces évolutives à l'œuvre et la place qu'y ont les chrétiens », est devenu beaucoup plus précis grâce à un tableau de « l'évolution des forces vivantes » et surtout à un « diagramme typologique » paroissial qui est la reproduction du premier « outil » de la collection de sociologie religieuse SR 52 d'« Economie et Humanisme ». 4°) Les indications de sources à consulter et les grands faits historiques retenus comme repères ont fait l'objet de listes spéciales pour la Suisse et la Belgique, de façon à permettre l'usage de ce cahier dans l'ensemble des pays européens de langue française.

Ainsi se matérialise le progrès dans l'amélioration technique et dans la standardisation des instruments mis à la disposition du clergé et des militants catholiques qui veulent dresser des monographies sur les facteurs sociaux de la vie paroissiale. De ce point de vue, on retiendra l'intérêt pédagogique du « guide » encarté au début de ce cahier et qui a pour but d'initier aux techniques sociographiques élémentaires « l'homme d'action de l'échelon local ».

J. M.

143 BRUNEL (René).

Le monachisme errant dans l'Islam. Sidi Heddi et les Heddawa. Paris, Larose, 1955, 474 p., XII pl. hors-texte ; Index. (Publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, T. XLVIII).

Monographie de la Confrérie des Heddawa. Sidi Heddi, grandi aux dimensions de la légende par le folklore maghrébin, intègre tous les cultes idolâtres jbaliens au sein de l'Islam, incarne la doctrine du monachisme errant maghrébin et prélude, par sa doctrine ascétique, au renouveau mystique du XVIIIe siècle.

Les Heddawa, vagabonds non conformistes, célibataires non chastes, pauvres non tempérants, orthodoxes sans conviction, constituent une secte mystico-extatique aux liens initiatiques et non ethniques, dont il est difficile de démêler les origines. De parenté chrétienne par leur vocation de pauvreté, de parenté orientale par l'usage du kif et du hachich dans la recherche de l'extase, les Heddawa affirment une vocation spéciale de perambulation, favorisée par l'hospitalité en pays d'Islam ; d'autre part, leur culte est

empreint de résidus révélateurs de cultes primitifs, berbères ou autres, dont il est difficile de déceler la source exacte (en particulier, cet extraordinaire culte des chats dont on ne sait s'il est un apport propre de l'Islam ou s'il s'origine antérieurement).

Le non-conformisme de cette secte, doublé de l'extravagance de certains de ses membres, éveille la méfiance, au sein même de l'Islam, quant à son orthodoxie religieuse.

J. L.

144

Bulletin du Centre d'Information de la Recherche d'Histoire de France, Paris, 1956, 73 p. (4e année, nº 5, polygraphié).

Le cinquième fascicule de ce précieux bulletin, édité par le soin des Archives Nationales, recense les travaux entrepris au cours de l'année 1955 dans les archives nationales, départementales et — avec des lacunes — ministérielles. Trois index : méthodique (760 sujets de recherches), alphabétique (nom et adresse des chercheurs), analytique (répartition géographique et thématique). Neuf rubriques principales à l'index méthodique : sciences auxilaires de l'histoire, histoire par époque, histoire provinciale, histoire économique, histoire sociale, histoire du droit, histoire religieuse, histoire des lettres, arts et sciences, biographies.

E. P.

145 CADIÈRE (Léopold).

Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens. Saïgon, Ecole française d'Extrême-Orient, t. II, 1955, 343 p.

Une partie des œuvres de cet admirable connaisseur de la société annamite qu'était le R. P. Cadière doit être publiée en 3 volumes. La tâche, commencée par la société de Géographie de Hanoï, est continuée par l'Ecole française d'Extrême-Orient.

Pour moitié, le présent volume reproduit une étude sur les cultes naturalistes des environs de Hué : arbres, pierres, bornes. Selon un ordre exemplaire, la présentation critique des documents relatifs à chacun des objets précède un sage et pénétrant essai d'explication. Quatre articles moins développés sur la puériculture magique au Viet-Nam, dictons relatifs à la nature et au surnaturel, les coutumes populaires d'un canton, l'inspiration magique et religieuse des constructeurs de Hué font la seconde moitié de l'ouvrage.

La vraie religion des Annamites, écrit le P. Cadière, est le culte des esprits. Nous avons un type parfait de société où se réalise la jonction des deux mondes, du visible et de l'invisible.

L'œuvre du P. Cadière a été commémorée dans une séance publique où Georges Coedès, ancien directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient, a retracé toute la carrière de cet ami fervent de l'Annam et de ce savant historien et géographe, anthropologue et sociologue. J'ai rendu (*Hommage au Père Cadière.* Missions étrangères de Paris, 46 p.) un très bref hommage au sociologue des religions qui fut mon guide incomparable sur le terrain de ses observations et de ses découvertes.

G. L. B.

146

Le canton et le doyenné de Beauraing. Bruxelles, Centre de Recherches Socio-Religieuses, Rapport nº 12, 1956, 49 p., 24 cartes et graphiques (polygraphié).

Etude sociographique dont l'abbé J. Laloux a été le principal animateur et rédacteur. Il s'agit d'une zone rurale subissant l'attraction de petits centres industriels et, de ce fait, en voie de dépeuplement. La pratique religieuse, quoique loin d'être unanime, reste néanmoins majoritaire dans l'ensemble, mais avec de grandes différences suivant les professions.

F. A. I.

147 CARCOPINO (Jérôme).

De Pythagore aux Apôtres. Etudes sur la conversion du monde romain. Paris, Flammarion, 1956, 380 p., 24 pl. et 10 fig.

Dans ces trois études de fresques, conduites avec une érudition qui sait ne jamais rebuter, on trouvera plus d'archéologie et d'épigraphie que de sociologie, malgré tout ce que suggère le sous-titre attirant de l'ouvrage. Or bien des questions restent posées par cette *conversion*, et on ne voit guère la possibilité actuelle d'une synthèse en ce domaine. Les historiens du christianisme se sont jusqu'ici affrontés soit sur la genèse des doctrines à partir des multiples courants idéologiques, soit sur les raisons de son succès à partir de l'état de l'Empire romain. G. Bardy sem-

ble bien avoir soupçonné le problème, mais, oubliant l'histoire pour la théologie, il ne s'est intéressé qu'aux motivations spirituelles d'une élite intellectuelle. Les ultimes travaux d'Emile Mâle sur l'archéologie gallo-romaine ont montré tout ce qu'on pouvait attendre ici d'une discipline en apparence aussi peu sociologique. Il n'en est sans doute aucune qui ne puisse contribuer au progrès commun. En ce sens, l'ouvrage, au cours d'une magistrale leçon de méthode, nous restitue la vivante complexité de la situation religieuse, le foisonnement des dénominations, les syncrétismes qui les situaient chacune à sa distance propre entre la grande Eglise et les diverses inspirations religieuses.

E. P.

148 CARCOPINO (Jérôme).

Le mystère d'un symbole chrétien : l'« ascia ». Paris, Fayard, 1955, 96 p.

Etude passionante d'un symbole religieux à la fois grec, romain et chrétien : l'*ascia*, hachette au fer courbe qu'un manche de bois plutôt court sépare du marteau opposé à son tranchant. Ce signe figure soit en nom, soit en gravure, sur un millier d'épitaphes romaines, depuis le début du 1er siècle jusqu'au 4e. Sur ce nombre, plus de 700 sont gauloises, dont 400 pour la région lyonnaise.

C'est la hachette des travailleurs du bois, mais ce n'est pas un signe corporatif. C'est un symbole religieux païen, car on le trouve déjà en Dalmatie vers 42 ap. J.-C. Il n'est pas lié au culte d'une divinité particulière, puisqu'il marque des monuments de tous les rites (isiaques, mythriaques, etc.). Le caractère commun de ces tombes est révélé dans les inscriptions : les défunts qu'elles honorent ont manifesté des vertus de droiture, de bonté, de douceur, de chasteté, qui leur ont valu l'immortalité céleste.

Cet esprit de pureté et cette espérance trahissent la diffusion à travers le paganisme entier de la mystique pythagoricienne. La preuve en est le surnom masculin attribué à des défuntes, comme marque de l'union à Dieu, ainsi que les inscriptions sûrement pythagoriciennes de la lettre upsilon et du salut « ugiaine » (porte-toi-bien). Les explications données par Philon à propos des Esséniens, qui recevaient symboliquement l'*ascia* (« axinarion »), image du Verbe qui émonde les âmes pour les préparer à la vie éternelle, témoignent d'un thème né avec les allégories de la première génération stoïcienne (fin du 4e siècle avant J.-C.).

Ce symbole fut adopté par les chrétiens, comme le montrent les nombreuses trouvailles des catacombes. Sa « conversion » a certainement été réalisée par saint Irénée, évêque de Lyon, qui, après la terrible persécution de 178, s'efforça de trouver des signes crypto-chrétiens, capables d'exprimer la foi sans attirer l'attention. L'*ascia* représentait la Croix du Christ et évoquait le Verbe fait chair, pour les seuls initiés.

C'est la seule explication valable des 400 inscriptions lyonnaises qui portent l'ascia et de la présence de ce symbole, comme signe chrétien, dans les catacombes romaines. L'immense érudition et la perspicacité de J. Carcopino lui ont permis de donner une solution à ce problème qui intriguait les érudits depuis plus de deux siècles. Il souligne ainsi l'importance considérable de l'influence pythagoricienne pendant huit siècles sur toutes les formes de la vie religieuse. Etrange exemple de la persistance d'un symbole à travers différents cultes, sans que la signification en soit altérée, mais aussi invitation à la prudence dans l'interprétation des signes ou des rites dans le domaine religieux.

J. H.

149

Catholicisme allemand. Paris, Ed. du Cerf, 1956, 564 p. (Coll. Rencontres, n° 45. Ouvrage collectif).

Ce cahier, entièrement écrit par des catholiques allemands, avait été préparé par le P. Maydieu. Sa mort en a retardé la publication. Comme l'indique M. Gillod dans l'introduction, le projet vise, plus largement que l'Eglise hiérarchique en Allemagne, le corps des catholiques en tant que tels. Mais il se centre sur certaines préoccupations qui sont à la fois communes aux catholiques français et allemands et objets de discussions, voire de divergences entre eux. Tout d'abord l'aspect particulier sous lequel se présentent les rapports du spirituel et du temporel dans ce pays, à l'issue du *Kulturkampf* hitlérien et aussi de l'affrontement politique et idéologique dont l'Allemagne est le siège. Aux chapitres historiques brossant la genèse de la situation des catholiques en

Allemagne succède une analyse sociographique. On retiendra particulièrement le chapitre écrit par L. Neundörfer qui, outre un résumé des données statistiques, esquisse une typologie morphologique des zones de catholicisme en Allemagne, selon son degré et son mode d'implantation dans l'ensemble du pays. Le chapitre sur « l'organisation » (sans doute pourrait-on dire plus précisément « les organisations ») ne laissera pas non plus le sociologue indifférent. La troisième partie, « catholicisme allemand et catholicisme international », est plus disparate, tantôt descriptive, tantôt théologique, apportant néanmoins sur l'art sacré, la presse, la radio, le cinéma et le livre, l'école confessionnelle, la formation du clergé, la catéchistique, le développement de la théologie, une information considérable. Enfin, sous le titre « problèmes du catholicisme allemand », après l'évocation du problème de la *Diaspora* s'ouvre un dialogue entre un catholique et un protestant.

Jusque là, les structures de la cité profane avaient été étrangement absentes, sinon sous l'aspect des institutions politiques. « L'incarnation de l'Eglise dans la société industrielle allemande après la deuxième guerre mondiale » par F. Kusch cherche à combler cette lacune. On avait pu être étonné de lire sous la plume de M. von Galli « qu'en Allemagne, il n'y avait plus d'opposition de classe ». Ici, il s'agit au contraire de situer l'Eglise catholique dans cette opposition, sans doute beaucoup moins consciente qu'en France. L'Eglise se trouverait, de fait, solidaire de la classe moyenne dans l'ensemble. Analyse sans doute bien brève et bien vite engagée dans des tentatives d'estimation qualitative ! On ne pourra, enfin, passer sous silence, le morceau de bravoure, mais aussi de courage, de W. Dirks voyant dans l'action courante de l'Eglise en Allemagne comme de l'Allemagne dans son ensemble une « restauration », retour inauthentique à ce que le passé pouvait porter en lui de rassurant.

F. A. I.

150 COHEN (Marcel).

Pour une sociologie du langage. Paris, Albin Michel, 1956, 396 p. (Coll. Sciences d'aujourd'hui, dirigée par André Georges).

L'auteur, dont le monde savant vient de célébrer le soixante-dixième anniversaire, considère la linguistique et la sociologie comme deux « sciences enfants » appelées à une collaboration féconde dont il dresse ici modestement le programme et un premier bilan étayé d'une copieuse bibliographie. Mais alors que la parole et les écrits tiennent tant de place dans les religions, la plus récente bibliographie de sociologie religieuse (ici même n° 215) ne connaît aucun titre touchant à la linguistique : comme le constate de son côté M. Cohen, « le livre qu'on pourrait écrire rien que sur les rapports des religions et des langues n'existe pas » (p. 208).

En linguiste qui féconde son point de vue par une problématique sociologique, il relève un certain nombre de ces rapports. La puissance religieuse de la parole constitue sans doute le groupe le plus important et le mieux étudié, grâce aux ethnologues. Le domaine des langues religieuses et leurs relations avec les langues vivantes en forme un second (voir ici même nos 76, 179) : n'y avait-il pas à utiliser ici la contribution naguère apportée par Ferdinand Brunot dans sa monumentale *Histoire de la Langue française*, trop ignorée des sociologues, ainsi que la précieuse « Enquête sur les patois de France », lancée en 1790 par l'abbé Grégoire, où s'intègrent ses préoccupations religieuses ? Les récents travaux de Christine Mohrman ont d'ailleurs montré, à propos du latin liturgique, qu'une langue religieuse de conserve ne s'identifie pas simplement à une langue autrefois parlée. Enfin, pour notre part nous verrions un troisième groupe non moins important dans les phénomènes liés à la transmission et à la communication de la doctrine, qui déterminent la genèse réciproque du groupe et de son langage. Le présent ouvrage ne les envisage pas, si ce n'est sous l'angle étroitement limitatif de la propagande : or ils commandent de nombreux faits, tantôt antagonistes, tantôt complémentaires, de fixation, d'adaptation ou de critique, observables non seulement dans les religions archaïques mais aussi dans les grandes religions modernes. C'est à cette proximité que se montre le moins sensible un ouvrage par ailleurs aussi averti.

E. P.

151 COURTOIS (C.).

Les Vandales et l'Afrique. Paris, Arts et Métiers Graphiques, 1955, 462 p. (Thèse, Lettres).

Cette encyclopédie du Vandalisme africain ne prétend pourtant pas être autre chose qu'une « introduction » au livre rêvé par l'auteur et qui expliquerait « comment peu à peu l'Afrique a cessé d'être romaine » (p. 6). Il a choisi pour cela l'intermède vandale du 5e siècle et tenté de comprendre « dans quelle mesure l'invasion germanique avait pu modifier le rythme de l'histoire africaine » (p. 78).

Les deux conséquences de l'occupation vandale seraient d'une part « l'extension de l'Afrique abandonnée », d'autre part l'accélération de la déromanisation. Mais ce double phénomène ne fait que précipiter le rythme du détachement africain vis-à-vis de Rome, détachement qui trouve lui-même sa raison profonde « dans l'insuffisante assimilation du monde berbère au moment où la détresse générale de l'Empire n'a plus permis de la poursuivre » (p. 360).

D'un spécial intérêt sont ici les chapitres consacrés à la politique ecclésiastique face à l'invasion. C.C. campe un Vandalisme *religieusement* arien face à un clergé catholique *politiquement* lié à la défense de la grande propriété dont il se trouvait l'un des principaux bénéficiaires. L'auteur tendrait presque à proposer sa lutte contre l'arianisme comme un alibi à la défense du régime, tant il a souci d'écarter du Vandalisme les excès attachés ordinairement à ce nom. En tout état de cause le conflit ne profitera selon lui ni aux Vandales ni aux Romains, mais aux féodalités maures auxquelles serait allée la préférence de certains chrétiens. « Les évêques africains ont mieux aimé les rudes Barbares des Montagnes que ceux qui portaient dans leur cœur une autre image de Dieu. Ceux-là étaient les fidèles de demain dont ils ne pouvaient pressentir les apostasies successives » (p. 357). Car, pour l'auteur, ce fut un aveuglement de n'avoir pas deviné « que c'était dans l'association du monde germanique et du monde romain que résidait l'unique espérance » (p. 351). L'échec de ce projet aura pour contrepartie future la victoire et la pénétration de l'Islam, et l'extinction du christianisme nord-africain.

L'ouvrage appuyé sur des appendices volumineux et érudits, assorti de remarquables index historique et géographique, enrichi de cartes nombreuses et de luxueuses planches, est publié sous les auspices de la Direction de l'Intérieur et des Beaux-Arts (Service des Antiquités) du Gouvernement Général de l'Algérie.

H. D.

152 DECARREAUX (Jean).

Une république de moines. Paris, Fayard, 1956, 160 p.

Grand reportage sur le Mont Athos. Malgré les difficultés pour accéder à des précisions sur les effectifs et les modes d'organisation, l'auteur s'est appliqué à les obtenir et à les détailler (pp. 32-33). Analyse rapide des modes de recrutement, des catégories monastiques, des sources de revenus. Vie culturelle, spirituelle et artistique de ce monachisme. Esquisses monographiques sur quelques monastères. L'humour du récit se mêle sans fausse note au sérieux, voire à l'émotion des analyses et des descriptions, celles-ci dominant largement l'ouvrage dont elles font une monographie agréable, sans hypothèse pré-déterminée. Bibliographie (155-156). On s'étonne de n'y pas trouver mentionné M. Choukas, *Black Angel of Athos* (1934). On remarque l'intérêt pour le mont Athos de la littérature de langue française puisque en deux ans 4 ouvrages s'y trouvent consacrés : celui-ci, celui de Meibohm (voir n° 192), un album de Lacarrière (Seghers, 1954) et le livre de de Mendieta (Desclée, 1955).

H. D.

153 DESCHAMPS (J.).

Les Confréries au Moyen-Age. Université de Bordeaux, Faculté de Droit, 1956, 257 p. (Thèse de Doctorat, polygraphiée).

L'auteur étudie successivement les origines, païennes et autres, des confréries, la nature de leurs fêtes, l'organisation sociale et culturelle de la vie confraternelle, les rapports avec la société environnante, en particulier avec les communes, la structure juridique et l'incidence sur cette structure des normes ecclésiastiques. L'auteur semble, à quelques nuances près, accepter la suggestion de G. de Lagarde sur la parenté des confréries avec les dissidences religieuses médiévales, le fonds commun étant constitué par une résistance « laïcologique » aux contrôles ou aux mainmises ecclésiastiques. « Elles consti-

tuaient au même titre que les mouvements hérétiques des groupements dont la nature était incompatible avec l'esprit de l'Eglise » (p. 245). L'auteur aurait pu en ce sens, emprunter à K. Kautsky (*Vorläufer*, 1) des exemples assez topiques de cette parenté. Toute une partie de la thèse n'en manifeste pas moins le jeu de cette confrontation, longue et pleine de péripéties juridiques, entre cette institution laïque et son contrôle par une autorité ecclésiastique régulière ou séculière. Par ailleurs d'aucuns seront particulièrement sensibles pour l'avoir observé dans des conjonctions contemporaines à la loi d'évolution décelée par l'auteur : « le caractère global de la confrérie disparaissant pour laisser à sa place une pluralité d'associations qui reprennent chacune, en les modifiant d'ailleurs, un des rôles et un des sens de la confrérie » (p. 250).

H. D.

154 DESCOLA (J.).

Quand les Jésuites sont au pouvoir. Paris, Fayard, 1956, 156 p. (Cahiers Missionnaires, I).

L'auteur ne prétend pas remplacer l'ouvrage français de Cl. Lugon, *La République communiste chrétienne des Guaranis*, Paris, 1949, dont il reconnaît qu'« il fait le tour complet de la question. Il est éloquent, vivant et plein de substance » (p. 141). Il s'attache plutôt à reprendre et à étayer sur une base historique sérieuse l'évocation dramatique de Fritz Hochwalder (*Sur la terre comme au ciel*), en se ralliant à son explication de l'abdication volontaire des Jésuites. Ceux-ci auraient compris qu'ils faisaient fausse route en tentant la réalisation d'un royaume de Dieu *sur terre* et du même coup en politisant leur évangélisation. L'auteur est trop averti pour s'en tenir là, et ignorer la mystification religieuse dont s'entoura la politique de la partie adverse, et l'escroquerie volontaire dont les Guaranis furent rapidement victimes. A tout prendre, en quoi le Dieu du peuple Guarani aurait-il été plus disqualifié que celui du « Church and State » espagnol ? Minimiser le premier pour majorer le second est une hypothèse, nuancée d'ailleurs, bien défendue ici. Il n'est pas sûr que la grandeur du drame historique — celui du christianisme à l'ère de l'expansion coloniale — n'y soit pas escamotée au profit d'une sublimation du fait accompli. Déjà l'abbé Raynal évoquait ce qu'aurait été la grandeur religieuse d'une résistance contre les équivoques de la soumission. Son dilemme a-t-il tellement vieilli ?

H. D.

155

L'Eglise et les civilisations. (Semaine des Intellectuels Catholiques, 13-20 novembre 1955), Paris, Pierre Horay, 1956, 254 p.

Parmi les 31 communications reproduites dans cet ouvrage, on trouve peu d'analyses proprement sociologiques, et le ton général est celui d'une apologétique tempérée. Encore l'apport sociologique est-il surtout le fait des historiens ; il ne faut pas chercher ici le point de vue des nombreux sociologues français qui ont étudié les problèmes des rapports entre le catholicisme et diverses civilisations en France, en Afrique, au Viet-Nam, etc.

Sur le terrain de l'histoire, les réflexions de H.I. Marrou sur le Moyen Age, celles de R. Rémond sur le processus de laïcisation depuis la Révolution française et celles de J.B. Duroselle sur le catholicisme social projettent des vues générales assez stimulantes qui fourniraient un intéressant schéma ; on voit les fonctions cléricales se former, se multiplier, devenir l'élément dominant de la civilisation française ; puis un nouvel éparpillement, une nouvelle division des fonctions au sein de cette civilisation ramène progressivement le clergé dans le cadre de rôles limités. Mais ces grandes synthèses appelleraient de multiples enquêtes concrètes au niveau, par exemple, des luttes paysannes dans une région donnée, des rapports locaux entre le clergé et le pouvoir politique, des relations entre les évêques et le pape, entre les ordres religieux et le clergé séculier. De telles enquêtes préciseraient ou corrigeraient les vues générales qu'on peut proposer dans l'état actuel de nos connaissances.

J. M.

156 ELLIOTT (A.-J.-A.).

Chinese spirit-medium cults in Singapore. (Mediums et cultes des esprits chez les Chinois de Singapour). Londres, London School of Economics, 1955, 169 p. (Monographs on social anthropology, n° 14).

Etude anthropologique sur de nombreux cultes des esprits, contenant une quantité

de faits nous renseignant sur le type, l'organisation et le coût des cérémonies, ainsi que sur les rivalités entre les promoteurs du culte et les mediums. On montre que les participants sont là d'abord dans un but intéressé, à la recherche d'une guérison ou d'un conseil. Le dernier chapitre traite très brièvement des facteurs historiques et sociaux affectant la fonction de medium et le culte des esprits.

J. A. J.

157 ELLWEIN (Thomas).

Klerikalismus in der deutschen Politik. (Cléricalisme dans la politique allemande), Munich, Isar-Verlag, 1955, 305 p.

L'auteur avertit lui-même le lecteur, dans sa préface, qu'il ne s'agit pas ici d'une étude scientifique, mais d'un écrit polémique, ayant pour but de préparer l'avènement d'une nouvelle démocratie, libérée des luttes d'influence idéologiques ou confessionnelles. Les faits relatés se rapportent tous à l'Allemagne Occidentale.

O.M.

158 ELWIN (Verrier).

The religion of an Indian Tribe. (La religion d'une tribu indienne). Bombay, Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, 1955, 600 p.

Etude ethnographique de la religion des *Saoras*, tribu de la partie orientale de la Péninsule Indienne. Cette société, à la fois fermée et peu organisée, donne une place importante au chamanisme et aux divinités tutélaires, à côté de fonctions sacerdotales à caractère plus cérémoniel et d'un panthéon de divinités liées principalement aux phénomènes naturels. L'auteur termine son étude par une confrontation avec la notion du *numineux* introduite par Otto. Il pense que cette notion s'applique assez mal ici, la fonction essentielle de cette religion étant de rassurer et de supprimer l'angoisse devant les phénomènes naturels. Le sociologue regrette un peu que la réflexion sur ce point ne fasse l'objet que de courtes pages.

F. A. I.

159 FICHTER (Joseph H.).

Social relations in the urban parish. (Les relations sociales dans la paroisse urbaine). Chicago, Univ. of Chicago Press ; Londres, Cambridge Univ. Press, 1954, VII-264 p.

Faisant suite à *Southern Parish, the dynamics of a city church* (*ibid.*, 1951, 283 p.), cette étude du P. Fichter analyse certains aspects de l'appartenance et de la participation à l'Eglise dans le cadre de la paroisse urbaine aux Etats-Unis. Des sujets tels que le catholique « marginal » et « dormant » et la défection sont étudiés dans la première partie de l'étude sous le titre « Typologie des paroissiens ». Des points utiles et intéressants ont été rassemblés sur les types et rôles des différents membres de la paroisse. La seconde partie, sous le titre « Corrélations sociales de la participation religieuse », contient une analyse du statut social et du comportement religieux, avec la conclusion générale selon laquelle les catholiques tendent à être fidèles à leur classe en matière politique et sociale plutôt que de constituer en ce domaine un groupe fortement unifié en tant que catholiques. On analyse aussi la distribution de l'âge de l'échantillon (8.363 paroissiens) en concluant que les plus jeunes et les plus âgés tendent à être les participants les plus actifs à la vie paroissiale. La troisième section contient une étude de valeur sur les groupements paroissiaux et la structure des relations parmi les laïcs, ainsi que sur les rôles sociaux assumés par les prêtres de la paroisse. La dernière partie consiste en une intéressante discussion sur divers problèmes chroniques et pratiques, liés à la sociologie paroissiale.

J. A. J.

160 FLEURY (Michel) et HENRY (Louis).

Des Registres paroissiaux à l'histoire de la population, manuel de dépouillement et d'exploitation de l'état civil ancien. Paris, I.N.E.D., 1956, 84 p. (Préface d'Alfred Sauvy).

Cet ouvrage de méthodologie démographique se trouve interférer avec la statistique religieuse de par la fonction d'enregistrement dévolue aux paroisses. Pour comparer avec les registres protestants, les auteurs renvoient à Benjamin Faucher, *Les registres de l'état-civil protestant en France depuis le XVI^e siècle jusqu'à nos jours*, Paris, Bibliothèque de l'Ecole des Chartes, T. LXXXIV, 1923, p. 306-346.

F. A. I.

161 FORBUSEN (Bliss).

Elias Hicks, Quaker Liberal. New-York, Columbia University Press, 1956, 356 p.

Biographie particulièrement minutieuse du quaker américain Elias Hicks (1748-1830). A cette période, la phase de l'enthousiasme primitif prend fin dans le Quakerisme, et se dessine une certaine acculturation. D'autre part la Société des Amis subit le contre-coup de la révolution politique et sociale qui fomente la naissance des Etats-Unis. Intensément mêlée à ces événements, la vie de E. H. est conçue ici comme étant de nature à éclairer la phase libérale au cours de laquelle le quakerisme tente de frayer sa route entre la ségrégation culturelle de ses origines d'une part et d'autre part l'ambiance sceptique et déiste où Hicks passa pour un champion de la liberté religieuse en raison de son opposition au durcissement des structures quakers face à la vague revivaliste.

H. D.

162 FRENCH (Allen).

Charles I and the Puritan Upheaval. A Study of the Causes of the Great Migration. (Charles I^er^ et le soulèvement puritain. Etude des causes de la Grande Emigration). Londres, J. Allen et Unwin, 1955, 438 p.

De quel ordre furent les motivations qui conduisirent les contingents puritains anglais, lors de la Grande Emigration (1629-1642) en Nouvelle Angleterre ? Religieuses comme on l'a affirmé pendant longtemps ? Ou bien économiques, comme des écrivains l'ont plus récemment avancé ? Tout en admettant l'unilatéralisme des sources — « ceux qui ont laissé des écrits furent surtout des pasteurs dont les motifs étaient naturellement religieux » (p. 16). — A. F. entend justifier la première hypothèse. La seconde selon lui supposerait qu'on prête aux Puritains du XVII^e^ siècle quelque chose comme l'indifférentisme religieux de l'Angleterre du XX^e^ siècle. Non pas qu'il minimise les aspirations économiques des émigrants. Une analyse poussée de la situation sociale et économique d'alors donne à penser que la plupart, sinon tous, allaient chercher au Nouveau Monde terres et sécurité. Mais une analyse également poussée de la situation religieuse manifeste que pour l'intransigeante ferveur puritaine « les conditions religieuses étaient intolérables » (p. 319). Le conflit religieux Anglicans-Puritains allait être assez violent pour s'annexer aux deux camps royaliste et parlementaire de la guerre civile. A plus forte raison cette violence pouvait-elle nourrir un exode préalable. La discussion sur la prééminence de tel ou tel type de motivations peut paraître d'autant plus aléatoire que le matériel fait défaut qui permettrait de disjoindre les facteurs, et que ceux-ci jouent simultanément dans une histoire unique. L'ouvrage d'ailleurs ne revendique pas tellement l'exclusivité ou même la prééminence des facteurs religieux que leur *spécificité*. Dans cette perspective, le tableau du conflit ecclésiastique (p. 235-322) devient une contribution notoire à l'immédiate préhistoire socio-religieuse de la Révolution politique anglaise.

H. D.

163 GAGÉ (Jean).

Apollon Romain, Essais sur le culte d'Apollon et le développement du « ritus Græcus » à Rome, des origines à Auguste. Paris, de Boccard, 1955, 744 p. (Thèse, Lettres).

Faire l'histoire d'Apollon à Rome, c'est non seulement chercher où, quand et d'où ce culte fut transplanté, de Grèce en Italie, ce que l'auteur étudie avec soin, sans s'y attarder cependant, mais surtout chercher les significations diverses prises par le culte de ce dieu *acculturé*. Sans doute d'abord Dieu guérisseur, l'Apollon romain apparaît comme divinité d'un groupe de *gentes* et, à ce propos, l'auteur analyse comment se place la dévotion apollinienne, dans les rapports de la plèbe et des patriciens au 5^e^ siècle et particulièrement dans l'épisode des *duumvirs* : l'unité et la renonciation aux *seditiones* doit, selon l'oracle, préserver des *pestilentiæ*. La vocation d'Apollon devait par la suite apparaître non seulement comme philosophique, de par ses croisements avec le pythagorisme, mais surtout politique, d'une part en relation avec les pratiques divinatoires, d'autre part, dans son caractère triomphal. Celui-ci devait prendre son plein épanouissement avec Auguste. L'aspect solaire de la divinité se développe, comme aussi le caractère millénariste des croyances qui s'y rattachent.

F. A. I.

164 GERNET (J.).

Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle. Saïgon, Ecole française d'Extrême-Orient, 1956, XV-331 p., 10 pl. h.-t. (Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient, t. XXXIX. Thèse, Lettres).

Voir *supra*, p. 88.

165 GINSBURG (Christian).

The Essenes : their history and doctrines. The Kabbalah : its doctrine, development and literature. (Les Esséniens : histoire et doctrines. La Cabale : doctrine, développement, histoire du sujet). Londres, Routledge and Kegan Paul, 1955, 245 p.

Réédition de deux essais du grand savant, respectivement parus en 1864 et 1863. Les éditeurs ont jugé utile de les redonner au public en raison de l'intérêt dont bénéficient à nouveau ces questions, la première principalement, à la suite des découvertes du Khirbet Qoumran (dite des manuscrits de la Mer Morte). Après cinq années de discussion, la « thèse essénienne » a triomphé, grâce aux efforts de ses partisans, et en particulier, en France, de M. A. Dupont-Sommer. Mais le débat s'est amplifié, car des savants, agnostiques ou croyants, ont souligné les liens étroits du christianisme et de l'essénisme mieux connu. Un étrange silence, en effet, entourait ces questions depuis une centaine d'années. Alors qu'au XVIIIe siècle les milieux de l'Encyclopédie avaient tendance à exagérer les ressemblances, peu à peu au cours du siècle suivant, les Esséniens tombèrent dans l'oubli. Renan, dans le tome V de son *Histoire d'Israël*, fut un des derniers à leur attribuer quelque importance : évoquant les pierres d'attente du christianisme dans l'Ancienne Loi, il voyait dans celui-ci « un essénisme qui a largement réussi ». Actuellement dans un climat encore tourmenté mais où les positions sont moins brutales et moins tendancieuses que jadis, le problème se pose à nouveau de discerner avec précision et objectivité les liens et les dissemblances entre ces deux mouvements, dont l'un subsiste sous nos yeux, alors que le second ne nous est plus accessible que par des « documents ».

Pareille réédition, après plus de 90 ans, montre assez combien peu le sujet a été travaillé depuis ce temps. Le chercheur trouvera, dans les quelques pages de cet essai, toute la documentation désirable au sujet des textes anciens, mais surtout une analyse rapide des positions prises par tous les auteurs qui, depuis le début du XVIe siècle, ont abordé le problème. L'ensemble est révélateur des fluctuations de l'opinion savante sur ce point. Espérons que les rouleaux de Qoumran permettront de faire ici un peu plus de lumière (voir supra, nº 32), et spécialement d'amorcer l'étude sociologique de la secte selon les vues d'H. Desroche sur « les dissidences religieuses et les socialismes utopiques », en remontant de quelques siècles le point de départ des « filières d'utopies vécues » qu'il a déjà détectées. Il serait aussi intéressant de relever les liens entre cette communauté de Qoumran et l'idée moderne du Kibboutz israélien.

Le deuxième essai, consacré à la Cabale, vient aussi à son heure. Il fut de mode, pendant longtemps, d'expliquer le christianisme par l'influence grecque. Puis le vent changea et ce fut heureusement la découverte des valeurs juives cachées dans le Nouveau Testament. Mais la Bible n'est pas tout le Judaïsme. Les livres apocryphes eux-mêmes qui, par suite de leur importance à Qoumran, connaissent aussi un regain d'actualité, ne doivent pas nous faire oublier les autres textes juifs, le Talmud et la Cabale. Bien que postérieurs à l'Evangile, ils contiennent des données qui pourraient apporter un peu de lumière sur les origines chrétiennes. Pour le Talmud, déjà étudié en lui-même, il semble qu'on assiste à un départ pour de nouvelles études vraiment scientifiques, qui permettront de déceler les attaches rabbiniques du Nouveau Testament. Mais la Cabale demeure le parent pauvre, car la question des liens entre mystique chrétienne et mystique juive en est restée, à peu près, au point où elle était à la Renaissance. Il est significatif que Ginsburg ait été attiré par les Esséniens et la Cabale, ces deux grandes réalisations inconnues d'un peuple que l'on disait et qui se disait sans mystique.

J. H.

166 et 167 GOLDMANN (Lucien).

Correspondance de Martin de Barcos, abbé de Saint-Cyran, avec les abbesses de Port-Royal et les principaux personnages du groupe janséniste. Paris, P.U.F., 1956, 630 p. (Coll. Bibliothè-

que de philosophie contemporaine. Publié avec le concours du C.N.R.S. Thèse, Lettres compl.).

Le dieu caché. Etude sur la vision tragique dans les « Pensées » de Pascal et dans le théatre de Racine. Paris, Gallimard, 1955, 454 p. (Coll. Bibliothèque des Idées. Thèse, Lettres pr.).

Il n'est pas banal qu'une thèse de Sorbonne sur un sujet austère et éprouvé prenne une allure de roman policier. Aussi bien l'originalité n'est-elle pas une vertu dont manque son auteur. Celui-ci, intéressé en disciple du jeune Lukacs par la sociologie de la création littéraire et de la pensée philosophique, avait jeté son dévolu sur les Pensées de Pascal et les tragédies de Racine, dont il voulait expliquer la nature janséniste et, plus profondément, la genèse sociale. Le terrain avait été fouillé en tous sens ; les travaux de Gazier, Bremond, Laporte, Orcibal, Mesnard, Cognet entre autres, semblaient l'avoir suffisamment déblayé : restait donc à traiter ces matériaux selon les exigences du matérialisme dialectique.

Or l'examen attentif de *Phèdre* et des *Pensées* révélait des thèmes communs mais opposés, par leur intransigeance, à l'image traditionnelle du jansénisme telle qu'elle se transmet, légitimement d'ailleurs, depuis sainte Beuve. L'hypothèse s'imposait donc impérieusement — et en l'absence de tout autre indice — que ces œuvres exprimaient au sein du jansénisme un courant extrêmiste dont l'existence avait jusqu'ici échappé à la vigilance des spécialistes. C'est ainsi que L. G. a très vite rencontré le nom d'un homme contre lequel Arnauld et Nicole ont montré un acharnement particulier : Martin de Barcos, neveu et successeur de Saint-Cyran. Dès le XVII^e^ siècle on s'était attaché, de part et d'autre, à cacher aux étrangers l'importance du conflit ; et à partir du XVIII^e^ siècle, s'établit autour de Barcos une véritable conspiration du silence encore vivace, qui alla jusqu'au maquillage de textes. Premier point qui semble bien définitivement acquis, et que l'auteur porte à l'actif de sa méthode.

Seulement, tout ceci n'est qu'un point de départ, qui entraîne loin. A partir de là, L. G. bouscule intrépidement tout ce qu'il rencontre et met tout le monde en cause : il n'est guère de domaine en effet où sa méthode « totale » ne pousse une incursion : l'augustinisme et l'histoire générale du XVII^e^ siècle, Kant, Goethe, Lessing, Shakespeare et la tragédie antique, pour déboucher sur Marx qui n'a d'ailleurs jamais cessé d'être présent à travers un marxisme lui aussi bousculé (certes, nous ne sommes guère habitués à le voir présenter comme une *foi*, un pari, p. 99 ; une « religion sans Dieu », p. 193). Toute cette poussière agitée, n'est-ce donc que poudre aux yeux ou bien l'effet salubre d'un vent nouveau ? Jusqu'ici, sous l'éloge ou la critique, chacun se réserve plutôt, et cette timidité quasi-générale n'est pas ce qui déconcerte le moins devant ce livre stimulant, audacieux, intelligent et nourri. Il est vrai que l'auteur a noué ses fils avec habileté, prévenu toutes les objections, soit qu'il pense y répondre, soit au contraire qu'il s'en avoue incapable : il excelle à reconnaître l'érudition où elle se trouve, mais aussi ses limites ; il cerne à gros traits nos ignorances actuelles, et lui-même avoue ses incompétences sans fausse honte aucune. Il suggère, il esquisse, il trace des plans de travail aux chercheurs avides de sujets, sûr en fin de compte de sa méthode, de ses hypothèses, de ses perspectives. Et rompre le charme (c'est-à-dire : pour les historiens, pascalisants, raciniens, marxistes même, prendre chacun sa pâture de spécialiste) n'est-ce pas se condamner à ne plus rien comprendre ? Voilà bien que nous sommes, nous aussi, « embarqués »...

La rigueur de sa méthode a conduit l'auteur à opposer au jansénisme arnaldien, dont les positions d'austérité intramondaine semblaient jusqu'ici représenter *le* jansénisme, un jansénisme barcosien caractérisé par le refus radical du monde et de toute activité intramondaine, fût-ce au sein de l'Eglise et fût-ce pour y défendre la vérité. Leur conflit — le premier effrayé par le second, et celui-ci reprochant à l'autre ses compromis et ses distinctions — rend compte avec cohérence d'importants points d'histoire généralement jugés contradictoires, en particulier la terreur panique du pouvoir civil qui éclate avec l'arrestation de Saint-Cyran, les diverses attitudes des religieuses et des Amis de Port-Royal devant la condamnation de l'Eglise, et l'échec final de Barcos.

Pascal, arnaldien à l'époque des *Provinciales*, devient barcosien avec les *Pensées*, où il pousse la logique de sa position à l'extrême limite. Dans cette perspective et

sous sa plume, son expérience religieuse nous atteint avec une intensité tragique. L'exégèse qui nous en est proposée sera discutée par les pascalisants ; mais faisant de Pascal la « première réalisation exemplaire de l'homme moderne », elle saisit vigoureusement au plan d'une généralité abstraite les fondements de la crise religieuse des temps nouveaux où progressivement s'évanouit l'évidence de Dieu pour l'homme laissé à lui-même. Dieu n'est pas un potentat jaloux qui se cache ou se révèle selon son caprice : il cesse d'apparaître dans les structures économiques et rationnelles qui commencent alors à remplacer le monde où il se reflétait naguère. Ce monde nouveau auquel l'Eglise va s'opposer, Barcos le fuit pour retrouver Dieu dans sa solitude : Pascal, lui, sait qu'il est son destin alors même qu'il n'a rien à en attendre. Conscience « tragique » d'une situation paradoxale, que son génie porte au paroxysme...

L. G. s'est efforcé, dans le cas précis du jansénisme extrême, de dégager la structure formelle de cette *vision tragique* du monde, ainsi qu'il l'avait fait précédemment pour Kant. Deux préoccupations l'ont guidé : en tant que structure formelle, sa cohérence interne ; en tant que vision du monde, ses racines sociales. La première l'a conduit à Barcos, puis à Pascal ; la seconde l'oriente sur la noblesse de robe et la difficile situation d'une partie d'entre elle. Le parallélisme socio-idéologique qu'il établit entre les thèmes jansénistes et le déclin d'un groupe social lui semble rigoureusement démonstratif. La conclusion est peut-être juste : pourquoi donc n'est-elle pas pleinement convaincante ?

La raison profonde en est sans doute le fossé qu'il ne se soucie pas de combler entre le phénomène massif et complexe, nourri d'opposition ecclésiastique, qu'a été le jansénisme historique, et ce type idéal d'un vrai jansénisme, projection religieuse d'un conflit avec l'autorité royale. Or si le jansénisme a connu une telle ampleur, n'est-ce pas que certains de ses éléments essentiels ne sont pas liés à son étroite base de départ, et qu'il répond aux difficultés de groupes sociaux beaucoup plus larges que celui qui a été ici *isolé* en quelque sorte expérimentalement ?

C'est sans doute dire la même chose, mais dans la perspective propre à l'auteur, que regretter son imprécision dans le jeu qu'il reconnaît entre la multiplicité des situations sociales et l'autonomie relative de visions du monde en nombre restreint. Situant son étude au plan des idéologies, il s'est laissé prendre à leur fluence au lieu d'en déterminer strictement les assises et les frontières. Si le marxisme rejoint l'augustinisme par certains aspects essentiels, à quels processus sociaux identiques rattacher ces constances ? Et n'y aurait-il pas eu profit à esquisser plutôt une typologie des attitudes chrétiennes à l'égard du monde, qui, même limitée à l'époque, aurait fait place à Bérulle, à Olier, à Rancé ?

D'un mot, n'est-il pas paradoxal que l'essence du jansénisme ne soit saisie que par un petit groupe et, à la limite, par un seul individu, dont on ne peut dire qu'ils sont une avant-garde puisqu'ils sont historiquement sans avenir, d'autant que si cet individu est le premier homme moderne, c'est précisément que son avenir historique réside dans la négation du dieu caché ? Affirmant qu'il n'y a pas de malentendu durable dans l'histoire, L. G. en introduit un au sein même du jansénisme entre celui qui, infidèle peut-être mais viable, a connu une réussite considérable, et celui qui, authentique, a échoué ; ou alors il nous condamne à réduire le *vrai* jansénisme à un phénomène étroitement représentatif et finalement peu significatif sinon comme précurseur d'une idéologie qui le découvre pour l'accomplir en le niant.

Il reste que nous n'avons pas fini de découvrir le jansénisme : difficile à cerner, il est au cœur de notre présent. Rarement un livre nous l'a mieux fait sentir.

E.P.

168 — GRASSO (Pier Giovanni). **Elementi di sociologia religiosa. Natura, metodi, primi resultati.** (Eléments de sociologie religieuse. Nature, méthodes, premiers résultats). Turin, Istituto di scienza sociale del Pontificio Ateneo Salesiano, 1956, 369 p. (Coll. Quaderni di cultura e formazione sociale, n° 5. Polygraphié).

Sur la base d'une information assez large, l'auteur s'efforce de définir en premier lieu la nature et les tâches d'une sociologie religieuse catholique, qu'il oppose des conceptions de Durkheim et de Mensching, mais, tout aussi fermement, des catholiques allemands et américains (il ne mentionne pas les travaux du P. Fichter) qui ne réussissent pas à la concevoir comme science positive et empirique, indépendante de la théologie et opérant

avec ses méthodes propres. Cette connaissance sociologique, dont il indique ensuite les moyens et les étapes, lui semble la seule qui permette d'arriver à des conclusions pratiques solides en vue de l'action pastorale. La thèse est illustrée par un bilan des travaux dans les principaux pays, et par la présentation d'une vingtaine d'enquêtes et de documents, la plupart déjà publiés.

E. P.

169 GUTHRIE (W.-C.-K.).

Orphée et la religion grecque. Etude sur la pensée orphique. Paris, Payot, 1956, 334 p. (Trad. de l'anglais par S. M. Guillemin).

Traduction effectuée d'après la 2e édition de *Orpheus and Greek Religion*, Londres, Methuen, 1952. De très importantes questions concernant la structure de la religion grecque (rapports entre les diverses « religions » grecques, rapports entre doctrines et rites, syncrétismes, etc.) sont posées. Mais l'auteur s'attache avant tout, à travers les témoignages des auteurs grecs, à reconstituer une *doctrine* orphique, base d'une religion cohérente ancienne dont l'histoire ne connaîtrait directement que des répercussions tardives. L'auteur reprend ainsi la théorie de Gruppe, *Orphische Theogonien im Griech Culte und Mythen* (Leipzig, 1887), qui devait être fort contestée par la suite.

F. A. I.

170 HAMMOND (P.).

The Waters of Marah. The present State of the Greek Church. (Les eaux de Marah. L'état présent de l'Eglise grecque). Londres, Rockliff, 1956, 188 p.

L'ouvrage veut piquer l'attention du lecteur par les aspects paradoxaux de l'Eglise grecque, de son organisation, de son clergé, de sa liturgie. Il est écrit dans le style d'un grand reportage dont certains chapitres enregistrent des observations fraîchements recueillies (Ch. V. « Une fête de village » ; ch. X. « Un diocèse macédonien » ; ch. XIV. « Histoire d'un curé de campagne »). Nombreux détails également sur l'enseignement et la culture ecclésiastiques. On remarquera particulièrement le chap. VI, « Cieux sur terre », sur la liturgie de cette Eglise et la manière dont elle est vécue par le peuple. Le Prologue (1-9) est une intelligente rétrospective sur la connaissance de l'Eglise grecque par le grand public de langue anglaise. S'adressant à ce grand public l'auteur a jugé inutile de faire étalage de références ou de bibliographie. L'ouvrage n'en a pas moins été écrit après deux années de séjour et d'enquêtes dans le pays.

H. D.

171 HEYMANN (F.-G.).

John Zizka and the Hussite Revolution. (Jean Zizka et la Révolution Hussite). Princeton, Princeton Univ. Press, 1955, 521 p.

Ce copieux et remarquable ouvrage, puisant aux meilleures sources, en se centrant sur les cinq années pendant lesquelles Jean Zizka fut au pouvoir, entend circonscrire le noyau primitif d'un mouvement qui « fut le premier dans cette chaîne de grands soulèvements qui désintégrèrent la structure médiévale, et finalement réorganisèrent l'Europe et sa postérité américaine... » (p. 13). Il s'avoue pour autant nettement réfractaire aux hypothèses qui n'ont voulu voir dans la Révolution Hussite qu'une certaine *pré*-histoire soit de la Réforme soit du Socialisme, et c'est en insistant sur sa nouveauté religieuse en tant que telle que simultanément il y inclut la première et en exclut le second. Dans cette histoire politique et militaire, convergent pourtant trois sursauts : social (la propriété ecclésiastique s'étendait sur la moitié du royaume) ; national (résistance tchèque à l'emprise allemande) ; religieux (offensive d'un laïcalisme religieux contre le statut clérical). L'auteur qui les signale déclare lui-même que l'analyse de leur interaction lui apparaît inextricable (p. 49), et son ouvrage se voulant avant tout d'histoire suit l'ordre des événements dans la complexité desquels il offre un guide irremplaçable. Le légendaire génie militaire de Zizka s'y déploie, mais aussi et surtout, selon l'auteur, son génie religieux, car « en tous ses actes il fut complètement dominé par ses idées religieuses ». Jean Zizka du Calice, tel fut son titre ultime. En ce calice — la communion du laïc sous les deux espèces — refusé par les catholiques, disqualifié par les Picards, F.G.H. entend faire ressortir l'objet de la ferveur profonde, comme la raison des haines puissantes de son héros, chevalier puritain pour lequel aucune valeur ne fut plausible hors du cadre d'une théocratie mais d'une théocratie où un clergé aurait

eu sa part réservée et cette part seulement.

L'ouvrage donne l'occasion de relever sur un sujet voisin une thèse américaine signalée comme récente : Z. F. Bednar, *The sociological development of the Taborite movement*, 1954.

H. D.

172 HOLAS (B.).

Le culte de Zié. Eléments de la religion Kono (Haute Guinée Francaise). Dakar, IFAN, 1954, 278 p., XII pl. h.-t. (Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, nº 39).

La première partie de l'ouvrage est consacré à une rigoureuse description ethnographique : présentation du lieu du culte, récit des événements tels que l'ethnographe a pu les observer. Mais l'auteur se préoccupe ensuite de replacer les faits dans un contexte plus large : rapprochements analogiques avec d'autres faits, africains ou non. Tout, dans sa documentation n'est pas d'un égal sérieux, et on regrette un peu qu'il cite sans commentaire Hainchelin interprétant le « maigre » du vendredi : « Manger du poisson, c'est manger la chair du Christ ». Par ailleurs, ces rapprochements ne débouchent pas à proprement parler dans les « considérations générales » qui font l'objet de la troisième partie et s'attachent à des thèmes fort différents. Parmi ceux-ci, nous retiendrons surtout le ch. XXVIII, « Réactions spirituelles provoquées par le contact de civilisations ». L'auteur met bien en relief la situation ambiguë des religions d'importation (Christianisme et Islam) considérées souvent par les autochtones comme marques d'un progrès dans l'ordre de la civilisation, mais d'une plus grande dépendance par rapport à une pensée étrangère. Mais l'analyse, très superficielle, mêle Freud, Max Weber, Roger Bastide en une vue quelque peu syncrétique.

F. A. I.

173 HOUTART (F.).

L'église et la pastorale des grandes villes. Bruxelles, la Pensée Catholique ; Paris, Office général du livre, 1956, 72 p.

Ce petit ouvrage, déjà paru sous la forme d'articles des *Collectanea Mechliniensa* dont nous avions déjà partiellement rendu compte (*Archives*, 1, nº 59) mérite pourtant qu'on y revienne. Ce qui est caractéristique, c'est ici la sélection du point de vue morphologique. L'auteur, avec un appui statistique qui dépasse de loin le cas de la ville de Bruxelles sur laquelle il centre son attention, marque l'importance qualitative des changements quantitatifs survenus dans les villes. Ce qui l'a frappé, c'est le gigantisme urbain moderne, qui déroute d'abord, mais au sein duquel on discerne bientôt un réseau de relations nouvelles, une dichotomisation de la localisation individuelle, une dépendance croissante à l'égard de la société, en particulier par ce que les Américains appellent *mass media* (presse, radio, etc.). Types nouveaux de relations de voisinage, avec ses ségrégations verticales et horizontales, à l'égard desquelles les structures paroissiales actuelles ne sont plus adaptées. Le passage aux applications est assez immédiat : subdivision des paroisses pour en arriver à des unités humaines capables de constituer des *groupes primaires* ; dans la mesure où une action est possible sur l'urbanisme, création d'unités de voisinage, quartiers organiques où la vie locale se reconstitue. Ainsi la morphologie sociale débouche-t-elle assez facilement dans la *planification socio-ecclésiale*, ce qui est une loi qui dépasse de beaucoup ce petit ouvrage. On peut à ce propos se demander si cette planification peut s'appuyer sur d'autres bases théoriques que la morphologie. Au plan où il se situe, l'auteur ne tient peut-être pas suffisamment compte des éléments de regroupement existant déjà dans une grande ville, mis en évidence par P.H. Chombart de Lauwe et M. Quoist. Mais cette étude est destinée à poser un problème général et volontairement ne soulève pas toutes les questions possibles.

F. A. I.

174 INFIELD (H.).

Coopératives communautaires et sociologie expérimentale. Paris, Ed. de Minuit, 1955, 240 p. (Coll. Bibliothèque internationale de sociologie de la coopération, 3. Adaptation française par H. Desroche).

L'ouvrage, adapté de l'américain, se signale entre autres par quelques considérations comparatives sur les coopératives communautaires à base religieuse. Un chapitre, « Liens avec le passé », présente, après visite sur le terrain, quelques descriptions et observations sur trois d'entre elles : une réalisation coopérative d'auto-

construction d'inspiration quaker ; la célèbre communauté inspirationniste d'Amana et le processus d'acculturation auquel elle est en proie ; deux fraternités huttériennes du Sud-Dakota. Ces expériences constituent pour l'auteur un échantillonnage sommaire de la catégorie « religieuse » des communautés dites « utopiques ». A ces utopies vécues font suite les réalisations issues de besoins économiques, plus ou moins larges, dont les Kvutsoth palestiniennes seraient le type le plus représentatif. Une partie importante de l'ouvrage y est consacrée.

E. P.

175

International Bibliography of Historical Sciences. (Bibliographie internationale des Sciences historiques). Paris, Colin, 1955, 370 p. (32e volume : 1953. Editée par le Comité international des sciences historiques, établie par Michel François).

Les sciences et l'histoire religieuses occupent ici une place assez importante mais dans une perspective très occidentale, imposée en partie sans doute par la nature de la production. Le christianisme y a la grosse part sous sa triple forme ancienne, médiévale et moderne.

E. P.

176 JETTE (Marie-Henri).

France religieuse du XVIIIe siècle, de la Révolution et de l'Empire. Paris, Casterman, 1955, 487 p.

Cet ouvrage (ainsi que le précédent de M. D. Poinsenet, *France religieuse du 17e siècle*, 1954) se situe volontairement et exclusivement sur le terrain de l'histoire hagiographique. Il ne faut donc pas espérer y trouver une étude des structures économiques et sociales, ni même une quelconque utilisation des études, cependant déjà classiques, de l'évolution de la pratique religieuse au 18e siècle.

G.M.

177 JURY (Paul).

Journal d'un prêtre. Paris, Gallimard, 1955, 333 p.

Un livre de soufre et de feu, écrit d'une plume incisive. Un garçon élevé sans religion par ses parents incroyants, qui se convertit au lycée, fréquente Léon Bloy, entre chez les Jésuites, les quitte vingt-cinq ans plus tard, perd la foi et garde la soutane avec laquelle il mourra, enfin devient psychanalyste de renom et se donne pour tâche de provoquer autrui à la liberté qu'il s'est gagnée à lui-même.

Tout au long de ce journal, il joue du scalpel avec une lucidité consciemment partisane et s'efforce, avec sa double expérience de prêtre et d'analyste, d'éclairer « le prêtre cet inconnu » jusqu'en son dernier repli. Ce que vaut cette thérapeutique de choc nous ne saurions en juger. Mais peut-être ce freudien de stricte obédience s'attache-t-il trop exclusivement aux formes sexuelles de la *libido* ; et surtout sa méthode le conduit à une généralisation dont la sociologie ne peut se satisfaire.

E. P.

178

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1954. (Annuaire ecclésiastique de l'Eglise évangélique d'Allemagne). Gütersloh, Bertelsmann Verlag, 1956, 415 p.

Statistiques sur la structure des diverses églises, la vie religieuse de 1949 à 1951, les familles des pasteurs et leurs professions, les diverses confessions. Etat nominatif des pasteurs. Chroniques et documents.

E. P.

179 KOROLEVSKIJ (C.).

Liturgie en langue vivante. Paris, Ed. du Cerf, 1956, 235 p. (Coll. « Lex orandi », du Centre de Pastorale liturgique).

« L'histoire d'une question brûlante », précise la bande de l'ouvrage. Il est de fait que les récentes concessions romaines sur l'usage de la « lingua vernacula » ont répondu, en France particulièrement, à un appel pressant qui déborde le mouvement de rénovation liturgique auquel la revue *La Maison Dieu* a attaché son nom. Rappelons ici l'enquête ouverte sur ce sujet en 1946 par le journal *Témoignage chrétien*, à laquelle le nº 11 (mars 1947) de *La Maison Dieu* avait apporté une conclusion provisoire, et l'étude du R. P. Chéry, *Le français, langue liturgique* ?, Paris, éd. du Cerf, 1951.

Le P. Korolevskij, prêtre de rite byzantin, était particulièrement qualifié par ses fonctions auprès des congrégations romaines et par sa connaissance de l'Orient

chrétien pour enrichir le dossier historique jusqu'ici très incomplet de cette question. C'est une documentation extrêmement précise qu'il a su mettre en œuvre, la dépouillant volontairement de tout apparat scientifique mais n'oubliant jamais aucune de ses préférences. Son travail cependant souffre d'une double limitation que le titre ne laisse pas prévoir. Tout d'abord son point de vue est exclusivement historico-canonique: il s'intéresse à ce qui est autorisé par la coutume ou le législateur ou aux conflits de l'une et de l'autre, prenant toujours les questions par en haut. En second lieu, sa distinction de l'Orient et de l'Occident ne recouvre aucune de celles dont nous usons habituellement. Elle oppose simplement aux liturgies indigènes les liturgies traduites du latin : ce sont, en somme, au sein du monde slave et de tout son Orient, les pas des missionnaires occidentaux qui l'ont déterminée, quand l'émigration ne vient pas encore compliquer la carte. C'est ainsi que Roumanie, Hongrie et Etats Unis appartiennent à l'Orient, Yougo-Slavie, Pologne, Chine et Sibérie à l'Occident, l'Inde et l'Ethiopie simultanément aux deux, tandis que notre Occident se trouve généralement exclu du partage puisque sa liturgie n'est ni indigène ni importée. Ainsi s'explique que l'auteur s'intéresse à l'Eglise orthodoxe, mais néglige totalement les Eglises protestantes et, en France par exemple, les tentatives de l'Eglise constitutionnelle ; de même il ne retient que l'usage liturgique de la langue — le plus visible —, négligeant les multiples liens qui se tissent entre elle et le groupe religieux qui l'emploie.

En revanche, l'auteur excelle à ordonner une matière particulièrement complexe. Le grand principe oriental de « l'aptitude de toute langue à servir au culte divin » entraîne la distinction du rite et de la langue, mais aussi des rapports très variés entre langues actuellement parlées et les sept langues de conserve utilisées en dehors du latin, les premières se présentant tantôt comme des langues de culture, tantôt comme des dialectes peu évolués. On comprend, dès lors, la politique contradictoire du Saint-Siège, maladroite souvent parce que mal informée, dont l'historique retient longuement l'attention de l'auteur (en particulier le dramatique récit de la tentative des frères Cyrille et Méthode, le conflit avec les chrétiens du Malabar et la récente question du hongrois). Est-il besoin de dire que l'ampleur de sa documentation lui permettait des conclusions infiniment plus larges que celle, toute apologétique, à laquelle il a cru devoir s'arrêter ?

E. P.

180 LABBENS (Jean).

La pratique dominicale dans l'agglomération lyonnaise — II : *Paroisses et chapelles*. Lyon, Institut de Sociologie (Facultés Catholiques), 1956, 54 p. (polygraphié).

Comme le précédent (cf. *Archives*, I, n° 211), ce volume est une présentation commentée de tableaux statistiques provenant du dépouillement de la consultation dominicale lyonnaise. Y sont successivement envisagées l'heure des messes et l'attraction exercée, dans chaque paroisse, par les chapelles et les autres paroisses. Sur le premier point, l'assistance culmine à 11 heures du matin, avec une prédilection masculine pour les messes tardives. L'auteur présente aussi un tableau des situations de famille selon les heures de messes, mais ne fait pas de répartition socio-professionnelle. Sur le second point, le résultat le plus caractéristique est le faible rôle numérique joué par les chapelles, mais en revanche l'importance relative des échanges inter-paroissiaux.

F. A. I.

181 LECLERCQ (Chanoine J.).

Vie du Père Lebbe. Tournai (Belgique), Casterman, 1955, 356 p.

Le genre littéraire est sans doute ici celui de l'hagiographie, encore que l'auteur, avec son solide bon sens, trie parmi les récits dont il dispose, pour ne garder que les faits bien établis. Mais nous percevons au-delà de l'homme un des aspects de la situation génératrice de tensions des Missions Catholiques en Chine, avec les difficultés que rencontrent les nouvelles structures ecclésiales autochtones pour se constituer. Cas typique, sans aucun doute, dépassé maintenant en Chine même. Mais ne retrouve-t-on pas en maints endroits des oppositions nées de l'interférence de l'évangélisation avec des rapports politiques à caractère colonial ou para-colonial ? (Voir n° 47).

F. A. I.

182 LEMOINE (Dom Robert), O.S.B. **Le Droit des religieux du Concile de Trente aux Instituts séculiers.** Paris, Desclée de Brouwer, 1956, 631 p. (Coll, « Museum Lessianum ». Publié avec le concours du C.N.R.S. Préface de Gabriel Le Bras).

L'ère constantinienne est marquée par le triomphe de l'Eglise et le succès du monachisme. Et à mesure que la politique de l'Eglise se temporalise, sa spiritualité se monachise. A l'opposition du monde païen et du peuple chrétien se substitue celle du monde profane et du service de Dieu : aux laïcs le premier, aux moines, aux clercs et aux tertiaires le second. Toute perfection est conçue sur le modèle de la vie monastique comme une renonciation au monde.

Avec les temps modernes s'amorce une dialectique inverse dont le présent ouvrage s'attache à remonter les étapes. Son objet est donc plus large qu'on ne peut le supposer au simple énoncé du titre. Difficilement d'abord se développent des congrégations à vœux simples auxquelles on refuse longtemps la qualification religieuse, des associations avec vie commune mais sans vœu, puis des instituts séculiers avec vœux mais, pour certains, sans costume distinctif ni vie commune. Peu à peu, note G. Le Bras, « toutes les avenues d'un monde insensible au sacré sont discrètement occupées par des hommes et des femmes sans uniforme, dont l'ambition est de réintroduire Dieu dans sa création ». Controverses, fondations fourmillantes et essais audacieux, résistances et incompréhensions, tout cela finit par aboutir en 1947 à la codification d'un état religieux original s'accomodant de toutes les formes extérieures de la vie séculière.

L'auteur débrouille avec aisance ce développement complexe (encore qu'on relève plusieurs contradictions de détail), et donne les premiers résultats d'une enquête sur les instituts séculiers actuels. Prisonnier de sa perspective exclusivement historico-canonique, il n'esquisse aucune typologie de ces groupements, pour laquelle cependant il a assemblé d'importants matériaux. Mais surtout, uniquement sensible à l'intentionnalité apostolique du mouvement qu'il décrit, il n'a pas cherché à en voir toute la signification, et moins encore les limites, au sein d'un processus plus général de laïcisation ou de sécularisation qu'affrontent aujourd'hui les différentes religions.

E. P.

183 LEVI-STRAUSS (C.). **Tristes tropiques.** Paris, Plon, 1955, 456 p.

« Amérique amazonienne, région de tropiques pauvre mais sans hommes (ceci compensant partiellement cela)... Asie du Sud également tropicale mais surpeuplée (ceci aggravant cela) » (p. 132). « ... Tropiques vacants et tropiques bondés » (p. 144). Est-ce ce champ, somptueusement brossé ici qui serait le lieu de la tristesse ? Mais aussi la conscience de l'ethnographe lui offre son hospitalité tour à tour irritée, nostalgique, tendre, terrifiée, amère, stoïque, effervescente, caustique, méditative. Dans un autre essai récent l'auteur a plaidé pour ce qu'il nomme des « mathématiques de l'homme ». Quantification de la qualité. C'est peut-être à une conjonction analogue que l'ouvrage est redevable de ce mélange de rigueur (rôle des comptages et des mesures, des symétries et des asymétries, et aussi des rigoureuses, parfois rigides, argumentations abstraites) et de finesse des sens, tous les sens, auditif, visuel, olfactif, tactile, gustatif, en état perpétuel d'appréhension à mesure que l'enquête s'engage dans la poursuite puis l'atteinte des humanités inconnues.

Mais cette ethnographie de quelques groupes brésiliens (car ce sont eux surtout qui sont le terrain de l'investigation) s'accompagne surtout d'une explication de l'auteur avec son métier, laquelle peut prendre place comme un des chapitres les plus pertinents d'une sociologie — et aussi d'une morale — de la connaissance. Pourquoi ethnographe ? Pourquoi l'ethnographie ? Et ces peuples « dont la misère était le prix — par eux d'abord payé — pour que je puisse remonter le cours des millénaires » (p. 407), en quoi et comment seront-ils leçon de choses et d'hommes ? La légende du « Bon Sauvage » greffée sur ou véhiculée par le rêve exotique dans la littérature française du XVII^e^ et XVIII^e^ siècle — avec toutes ses conséquences sociologiques et religieuses — se trouve ici transmuée, opérée au sens chirurgical du terme, amputée des mythes de l'âge d'or passé, présent et à venir. Le « modèle théorique de la société humaine » (p. 423) est à la fois partout et nulle part. C'est ce qu'avait, à le bien lire, proclamé Rousseau, « le plus ethnographe des philosophes » (p. 421). Tristesse peut-être de l'ethnographe cloué à ses deux relativités : celle de la société qui est son objet, celle de la société dont il demeure malgré

tout le sujet. En cette fonction ne serait-il pas lui-même « comme... un symbole de l'expiation » (p. 420) ? « Je hais les voyages » déclarent les premiers mots du livre. Et pourtant le livre est un récit de voyage. Mais le voyage dans l'espace est aussi un voyage dans le temps, y compris dans le temps intérieur, d'un *Itinerarium*. Rythme et musicalité rendent souvent l'écriture prestigieuse.

H. D.

184 LIGOU (D.).

Documents sur le protestantisme montalbanais au XVIII^e siècle. Toulouse, Imprimerie universitaire, s.d., LXXXVII-114 p. (Introduction de E.G. Léonard. Dépôt légal : 1956. Varitypé).

Editions de deux registres synodaux jusqu'ici inconnus, relatifs à une « période cruciale » pour le protestantisme français, dont l'éditeur et le préfacier, étudient, à la lumière de ces documents, les caractères principaux. La persécution, avec ses violences, ses contraintes et ses incertitudes, détruit les églises : avant qu'elles ne se réorganisent progressivement dans une totale puis semi-clandestinité, la foi se transmet par tradition familiale. La bourgeoisie citadine se terre dès que les autorités menacent, abandonnant le pasteur à son sort et se suffisant de la Bible lue en réunions privées. Par sa fidélité, le protestantisme campagnard « a sauvé au XVIII^e siècle les églises réformées après les avoir restaurées » : replacé dans les conditions de la Réforme à son apparition, il en retrouve spontanément l'esprit. La difficile situation des pasteurs, « dans l'attente constante de l'arrestation et du martyre », et l'étroitesse d'horizon de ces communautés repliées sur elles-mêmes du fait de leurs conditions de recrutement et d'existence, alimentent un conflit durable entre les premiers, dont les circonstances accroissent les responsabilités, et les laïcs, soucieux de les maintenir dans une traditionnelle subordination. Enfin, le combat des philosophes pour la tolérance les rapproche des huguenots dont la prédication se teinte de rationalisme. Une organisation plus ambitieuse, conclut M. Léonard, aurait-elle ajouté rien d'essentiel à ces humbles églises ?

E. P.

185 LŒWENICH (Walther von).

Der moderne Katholizismus. Erscheinung und Probleme. (Le catholicisme moderne. Phénomène et problèmes), Witten, Luther-Verlag, 1956, 458 p.

Etude critique du catholicisme contemporain, faite par un protestant, sur des bases historiques et théologiques, dans un but de meilleure compréhension mutuelle des deux confessions.

O. M.

186 LUQUET (G.-H.).

La Franc-maçonnerie et l'Eglise en France au XVIII^e siècle. S. l., 1955, 39 p.

« Encore en 1793, le récipiendaire prêtait le serment d'usage la main droite sur les évangiles... Les tableaux des Loges indiquaient dans une colonne spéciale la religion de leurs membres. Tous, sauf une ou deux exceptions dans de rares tableaux, étaient portés comme catholiques... J'ai eu la patience de relever, d'après des tableaux de Loges, une liste d'ecclésiastiques francs-maçons... Cette liste forcément incomplète, comprend plus de 2.000 noms ».

Cette patiente brochure, aussi riche de faits que sobre de commentaires, ne nous est malheureusement connue que par le dépôt légal, sans que la moindre indication permette d'atteindre son éditeur. Elle résume d'importants travaux vraisemblablement inédits.

E. P.

187 MCLOUGHLIN (W.-C.).

Billy Sunday was his real Name. (Billy Dimanche fut son vrai nom). Chicago, Univ. of Chicago Press, 1955, XXIX-325 p.

Etude historique du plus haut intérêt sur l'un des champions du revivalisme américain, dont la prédication s'étendit sur le premier quart du siècle pour atteindre son apogée vers 1918 et qui organisa une vaste armée d'agitateurs à travers les U.S.A. Son succès lui vint largement de son habileté « à dire aux gens ce qu'ils avaient envie d'entendre » et à se mouvoir parmi les angoisses des classes moyennes.

J. A. J.

188 MANN (W.-E.).

Sect, Cult and Church in Alberta. (Secte, Culte, Eglise en Alberta). Toronto, Toronto Univ. Press ; Londres, Oxford Univ. Press, 1955, XIV-166 p.

Etudiant les nombreux cultes ou sectes qui se sont développés en Alberta dans les trente dernières années, l'auteur attribue leur naissance au sentiment d'instabilité sociale introduit sur une grande échelle par les changements socio-économiques de cette province. La population est passée de 374.000 en 1911 à 900.000 en 1947, et ce territoire a connu des booms économiques successifs (grains, huile, gaz naturel, charbon). Les multiples mouvements politiques et coopératifs qui prirent naissance surtout parmi les paysans fomentèrent une foi nouvelle, de motivations souvent plus profanes que religieuses, mais impliquant pourtant un sentiment religieux intense. Des mouvements politiques comme celui du Crédit Social d'Aberhart se trouvèrent liés au fondamentalisme, et Aberhart fut considéré par ses électeurs d'abord comme un Homme de Dieu, secondairement seulement comme une personnalité politique.

J. A. J.

189 MARX (K.) et ENGELS (Fr.).

O Religii. (Sur la Religion). Moscou, Institut Marx-Engels-Lénine. Editions d'Etat de littérature politique, 1955, 303 p.

Cette anthologie Marx-Engels constitue assurément un réel progrès par rapport à celle, analogue, qui fut présentée jadis au lecteur de langue française et qui se trouve n'avoir connu aucune réédition. On y relève en particulier les deux articles d'Engels sur « Bruno Bauer et le Christianisme primitif » (pp. 150-158) et sur le livre de l'Apocalypse (159-164). On aurait pu souhaiter cependant qu'à cette occasion fut enfin publié le cahier de notes du même Engels sur la même question, publication annoncée autrefois par Riazanov (Mega, I, 2, LXXX) et jamais entreprise. On regrette enfin que paradoxalement n'aient pas trouvé place au moins des fragments des essais du jeune Engels sur la situation sociale française et anglaise et sur leurs incidences religieuses. Aucune mention non plus de la « Beschreibung », description des colonies communistes nord-américaines à base religieuse (Shakers, Zoar, Rappites, etc.). Rien non plus de la correspondance avec les Graeber. Ces contributions sont cependant loin d'être insignifiantes pour la genèse, en ce domaine, de la pensée d'Engels dont on remarquera pourtant l'importance de la contribution à l'Anthologie présente (166 pages sous la signature Engels, 20 pages sous la signature conjointe Marx-Engels, 55 pages sous la seule signature de Marx).

H. D. et J. V.

190 MASSION (Jean).

La paroisse Sainte-Alix. Ebauche de sociologie Religieuse. Bruxelles, La Pensée Catholique ; Paris, Office général du livre, 1956, 64 p. (Coll. Etudes Religieuses, schéma dépliant).

Modestement, l'auteur déclare ne pas prétendre avoir fait œuvre scientifique. Pourtant l'étude statistique de la pratique, mise en rapport avec les caractéristiques de la population est conduite avec beaucoup de précision. Comme dans la plupart des enquêtes, les ouvriers représentent la catégorie la moins pratiquante, mais avec 16,46%, ce qui constitue une différence considérable par rapport aux taux français. A l'enquête de pratique, on a voulu ajouter une étude d'« imprégnation religieuse ». Le questionnaire (Economie et Humanisme) se réfère à celui de la *Collection de Sociologie Religieuse*. Il comprend 38 questions portant sur l'entourage des personnes interrogées. En outre, chaque réponse doit être affectée d'un coefficient : 0, 10, 20, 30, suivant le degré d'affirmativité ou de négativité de la réponse. Si nous faisons des objections sur les insuffisances scientifiques de la méthode, il nous sera répondu que les visées sont plus modestes. Mais l'exactitude est toujours rentable, et le vague des questions, avec la part de jugement qu'elles comportent, rend très sceptique sur la valeur, même pratique, des coefficients qui en résultent.

F. A. I.

191 MAXWELL (W.-D.).

A History of Worship in the Church of Scotland. (Histoire du Culte dans l'Eglise d'Ecosse). Londres, Oxford Univ. Press, 1955, 190 p.

Etude des liturgies de cette Eglise, depuis la plus ancienne période de l'Eglise Celte à la fin du IV^e^ siècle jusqu'à nos jours. L'attention de l'auteur se fixe surtout sur la forme de culte utilisée au principal service dominical et sur les modifications qui l'ont affectée. Naissance et déclin de phénomènes comme le blâme public adressé du haut de la chaire, et

l'ensemble du système condamnant éventuellement les pêcheurs à une protestation publique de repentir pendant une durée allant de 15 à 52 dimanches. Bien que le culte actuel de l'Eglise d'Ecosse présente de nombreuses différences, on relève néanmoins une continuité sous-jacente, attribuable pour une grande part à l'essor d'un vigoureux mouvement liturgique.

J. A. J.

192 MEIBOHM (A. de).

Démons, derviches et saints. Paris, Plon, 1956, 280 p.

Journal de voyage à travers la Macédoine yougoslave et grecque, visitée par l'auteur à l'occasion de deux missions d'études historiques portant respectivement sur le bogomilisme et le Mont-Athos. L'ouvrage ne fait pas état de ces études mais rassemble les éléments d'un grand reportage orienté sur la complexité ethnique et religieuse de la Macédoine contemporaine, avec une attention spéciale pour les subsistances folkloriques des courants religieux stagnants ou disparus. « Les mystères de la magie primitive se mêlent aux secrets des confréries musulmanes avec la poésie mystique qu'elles cultivent, et aux grandes idées du mysticisme chrétien du Mont Athos : l'hésychasme » (p. IV-V).

H. D.

193 MICHEL (A.).

Problèmes religieux dans un pays sous régime communiste. Paris, Editions Fleurus, 1955, 86 p.

Cette plaquette, parue dans la collection « Questions pastorales », cherche à tirer les leçons des échecs de la pastorale traditionnelle devant le communisme dans les démocraties populaires européennes. Il s'agit en fait d'un texte rédigé en 1953 par un prêtre originaire d'Europe centrale. Cet effort de réflexion apporte au sociologue certains éléments de réflexion intéressants sur un problème crucial qui n'a guère été étudié scientifiquement.

J. M.

194 MOUNIER-LECLERCQ (Paulette), éd.

Mounier et sa génération. Lettres, carnets, inédits. Paris, Ed. du Seuil, 1956, 430 p.

Il est encore difficile de mesurer avec exactitude la place tenue par Emmanuel Mounier et la revue *Esprit* dans la vie du catholicisme français des années 1930-1950. Sans aucun doute cependant, cet effort marque une rupture avec les orientations maîtresses du catholicisme social, de la démocratie chrétienne et de l'Action catholique, telles qu'elles s'étaient dessinées depuis le siècle dernier, tandis qu'il annonce — plus qu'il ne les prépare — d'autres tentatives plus radicales. Sur ces dernières, d'ailleurs, l'ouvrage se montre extrêmement sobre. Tout est centré sur la lutte d'une conscience chrétienne contre le désordre établi, où jamais la vie profonde de l'homme ne se sépare de son action publique. Sous une forme spontanée, on voit ainsi s'élaborer quotidiennement un prototype de vie religieuse marquée par le souci d'affronter autrui et son temps. On ne s'étonnera pas, dès lors, que ce soit toujours dans cet éclairage qu'apparaisse la génération de Mounier.

E. P.

195 NEHER (André).

L'essence du prophétisme. Paris, P.U.F., 1955, 360 p. (Coll. Epiméthée).

Typologie du prophétisme dans le monde. Cadres hébraïques du prophétisme. Phénoménologie de l'existence prophétique.

196 OBERHOLZER (E.).

Delinquent Saints. (Saints délinquants). New-York, Columbia University Press, 1956, 380 p.

Examen des infractions aux disciplines ecclésiastiques du congrégationnalisme du Massachussets jusqu'à 1830, d'après les archives de ses églises. On peut commencer la lecture de cette étude assez spectaculaire par l'inspection des tableaux récapitulatifs de telles infractions (p. 251 et ss.) : absentéisme au culte, fornication, alcoolisme... Le corps de l'ouvrage en ajoute quelques autres : fausse doctrine, hérésie ou schisme, relations extramaritales, faux témoignage, infractions à la morale sociale et professionnelle... Deux chapitres analysent la structure du contrôle disciplinaire exercé par les églises congrégationnalistes (p. 200-226). Un autre chapitre approfondit l'attitude puritaine à l'égard du fait « de jouir du temps et des plaisirs de ce monde », en esquissant une différenciation parmi ces plaisirs : jeux de hasard, danse, usage de produits de luxe... Les normes puritaines des pionniers auraient été, selon E.O.,

mises en question dès la seconde génération et l'action disciplinaire évoquée par l'ouvrage fut précisément une lutte contre ce relâchement. Lutte d'autant plus remarquable que la structure congrégationnaliste des églises étudiées en fait une tentative de *self-control* de déclin d'une morale collective cantonnée au XIX^e siècle au domaine d'une utopie non atteinte (ch. XV. « The Unattained Utopia », p. 235 et ss.). L'originalité de la méthode, le sérieux de l'investigation, la richesse des bibliographies et des index font de l'ouvrage un remarquable essai.

H. D.

197 PACAUT (Marcel).

Alexandre III. Etude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son oeuvre. Paris, Vrin, 1956, 416 p. (Thèse, Lettres).

Les membres du jury et le candidat lui-même se sont étonnés de la faible originalité des conceptions politiques d'un Pape, si savant en théologie et en droit canon, qui eut un pontificat si agité, un rôle si considérable dans l'évolution des institutions privées de l'Eglise. Ses principes politiques, il les emprunte surtout à la *Concordia discordantium canonum* de Gratien qu'il avait commentée. L'intérêt de l'ouvrage n'est donc point dans la nouveauté ni même la profondeur de la pensée d'Alexandre : il est de nous rendre un compte exact de la position du chef dans la société chrétienne du XII^e siècle et de l'idée qu'il se faisait de son pouvoir. Ce professeur, devenu souverain de l'Eglise, s'efforce de comprendre les réalités de son temps et, comme l'auteur de la *Concordia*, il pèse le pour et le contre. Le juriste l'emporte, chez lui, sur le théologien. Intraitable quant au principe de la liberté de l'Eglise, il cherche à fortifier la curie pour peser davantage dans la compétition et la coopération avec les puissances séculières.

A la sociologie que nous souhaitons fondée sur toute l'expérience de l'histoire, l'ouvrage de M. P. apporte une contribution notable puisqu'il nous rend plus clairs l'état d'une société qui touche au sommet de sa puissance temporelle, les rapports de structure et les ressources de vitalité propres à nous la rendre intelligible.

G. L. B.

198 PETERS (C.-E.).

Le service des Loas. Port-au-Prince, Imprimerie Telhomme, 1956, 109 p.

Cette brochure, rédigée par un religieux catholique, analyse en détail les croyances et les rites vaudouïques en usage à Haïti.

Le diocèse des Gonaïves (Haïti) est passé de 450.000 catholiques pour 500.000 habitants en 1950 à 44.345 catholiques pour 568.000 habitants en 1956 (nombres indiqués par l'*Annuario Pontificio*). Que s'est-il passé ? Tout en continuant à pratiquer extérieurement la religion catholique, l'immense majorité des habitants s'est mise à pratiquer en fait le culte du Vaudou. Le polythéisme vaudouïque s'accomode fort bien des éléments matériels de la dévotion catholique ; ainsi, parmi les Loas, qui sont des esprits intermédiaires entre les hommes et les dieux, on trouve *Erzulie Freda*, qui n'est autre que Notre-Dame des Sept-Douleurs ; celle-ci passe pour la déesse de la richesse en raison de ses luxueux habits et bijoux ; son ennemie, *Erzulie-Ges-Rouges*, est identifiée à la Vierge Noire de Pologne. De même, le *bocor* (sorte de prêtre du Vaudou) exige, dit-on, pour certaines cérémonies, que tous les participants se soient d'abord confessés au prêtre catholique et aient communié à l'église.

Dans ces conditions, il a fallu instituer une « carte de fidélité », exigée pour la distribution de la communion. Cette carte est délivrée après examen du cas de chaque personne, dont l'Eglise contrôle les croyances, la pratique dominicale et la promesse de ne pas s'adonner au culte du Vaudou. C'est l'utilisation de ces critères qui a fait diminuer des 9/10 le nombre des « catholiques ». Enfin, on retire des églises les statues ou images qui donnaient lieu à une adoration polythéiste.

Si nous résumons un peu longuement ces données, c'est que le cas des Gonaïves apparaît très instructif sur le plan épistémologique. Il faut répéter qu'on n'atteint pas la vie religieuse tant qu'il y a eu seulement comptage de gestes extérieurs, et non enquête sur le contenu des croyances, sur l'interprétation des rites, sur les cultes qui s'établissent plus ou moins en marge du rituel. L'exemple des Gonaïves est un cas extrême. Mais il nous aide à comprendre que, même en France, pour pénétrer vraiment dans la réalité religieuse, on ne peut se passer d'enquêtes de psychologie collective. Par ailleurs l'abondante litté-

rature sur le Vaudou soulève d'importantes questions sur lesquelles il faudra revenir.

J. M.

199 PETTAZZONI (Rafaele).

L'onniscienza di Dio. (L'omniscience de Dieu). Turin, Einaudi, 1955, 684 p., 36 pl. h.-t.

L'auteur, professeur d'Histoire des Religions à l'Université de Rome depuis plus de trente ans et président de l'Association internationale d'Histoire des Religions, utilise sa vaste érudition à examiner l'un des attributs de la divinité : l'omniscience, envisagée à la fois comme complexe idéologique, comme structure religieuse et comme produit historique. S'opposant à la thèse de l'*Urmonotheismus* du P. W. Schmidt, il montre qu'il est impossible de dériver les attributs de l'être suprême de l'idée abstraite d'un Dieu unique. L'étude d'une centaine de cas — pris dans l'aire indo-européenne, les civilisations classiques et les populations primitives, à l'exclusion des grandes religions universelles — le conduit à mettre en évidence une étroite relation entre les attributs divins et les conditions concrètes d'existence d'un peuple.

Thèse et méthode sont ici étroitement liées et susceptibles d'applications généralisées. Elles sont maniées avec une hauteur de vue qui fait se réconcilier (ou se rejoindre) ethnologie, phénoménologie et sociologie religieuses dans une commune préoccupation de recherche culturelle. En revanche, l'auteur ne dissimule pas un conflit plus profond entre conscience historico-religieuse et conscience théologico-religieuse.

E. P.

200 PIN (Emile).

Pratique religieuse et classes sociales dans une paroisse urbaine, Saint-Pothin à Lyon. Paris, Spes, 1956, 448 p.

Le présent ouvrage constitue une contribution remarquable à plus d'un titre, à la sociologie du catholicisme français d'abord, à la sociologie des religions ensuite. Rarement on a trouvé autant de précision dans la mesure statistique, liée à un effort de synthèse interprétative. Certes, l'ouvrage débute comme une description monographique. Les considérations sur l'architecture de l'église Saint-Pothin n'apportent qu'une note pittoresque sans être utiles à l'ensemble ; de nombreux tableaux statistiques de sexe, d'âge, etc. paraissent liés de manière un peu floue au projet central annoncé par le titre. Au reste, on apprend chemin faisant que, parmi les habitants de la paroisse, ceux qui viennent des campagnes, pourtant pratiquantes, sont moins nombreux à la messe le dimanche, que ceux qui viennent des villes (ce qui remet en question certaines affirmations bien assises). Là où l'enquête s'est déroulée, une corrélation existe entre l'assistance à la messe et l'inscription sur les listes électorales. Tous ces faits nourrissent l'hypothèse interprétative centrale, que nous ne croyons pas trahir en la présentant de la manière suivante : les différences de pratique ne doivent pas être expliquées par des facteurs séparés, mais par une constellation dominante qui s'organise autour du phénomène des *classes sociales*. La nouveauté vient ici de la façon dont, avec toutes les réserves qu'impose la prudence scientifique, l'auteur détaille son hypothèse.

La « société lyonnaise », qui se reconnaît (au moins partiellement) par son inscription dans le *Tout-Lyon*, qui possède des W.C. dans son appartement, qui a reçu une instruction secondaire et pour qui l'appartenance à l'Eglise catholique est en quelque sorte congénitale, marque, par sa manière d'être, la société globale : elle représente la « civilisation ». Classe ouvrière et même classes moyennes sont tenues en dehors de ce style de vie, par leur type d'instruction, leurs conditions de vie, tout un complexe de mentalité. Cette explication, l'auteur l'a bien vu, resterait un peu formelle si on ne cherchait pas à déterminer différents modes d'approche des diverses classes sociales. L'analyse est poussée surtout en ce qui concerne la bourgeoisie, individualiste et « eschatologique » (c'est-à-dire, ici, « poussée à maintenir dans l'au-delà et *in æternum* un salut déjà acquis sur terre »). Plus originale peut-être est son analyse de l'approche des classes moyennes, peu intégrées, certes, mais avides d'être admises dans une « société » et qui fournissent, de ce fait, des contingents importants aux œuvres et groupements paroissiaux. Quant au prolétariat, on ne sera pas étonné d'apprendre que c'est sur terre qu'il cherche d'abord son salut, mais les tentatives communautaires de rénovation liturgique sont bien faites pour être goûtées par ceux de ses membres qui participent au culte.

Un tel effort de différenciation qualita-

tive de la vie religieuse selon les classes n'avait pas encore été réalisé jusqu'à ce jour en France à partir des enquêtes numériques de pratique religieuse. On regrette toutefois que l'analyse tourne court. Le concept de « classe », d'abord, n'est pas exactement défini, ni discuté. L'auteur semble s'en remettre pour cela à ses aînés universitaires. Or, précisément, l'aspect « culturel » de la classe (au sens des anthropologues) qui est seul mis en vedette ici n'est pas le seul ; on peut même se demander s'il est le principal. On est étonné de ne voir, dans la bibliographie, aucune référence à Marx, Engels, Halbwachs. Il n'est nulle part question des activités professionnelles, des luttes revendicatives. Le Parti Communiste n'est présenté que comme une sorte de foyer d'accueil pour les ouvriers. La classe reste ici une catégorie sociale, non un groupement au moins partiellement structuré et dont la structure a une histoire. Dans ces conditions, il était difficile de pousser davantage l'approche religieuse des classes sociales. On regrette de ne pas voir une confrontation avec l'analyse *weberienne* de l'esprit du protestantisme bourgeois. Mais il serait excessif de demander à un ouvrage de tout traiter. Tel quel, celui-ci pose suffisamment de questions et ouvre assez de nouvelles voies pour faire abondamment réfléchir aussi bien ceux qui veulent tirer le maximum de l'étude de la pratique religieuse que ceux qui abordent plus généralement les liens entre classes et religions.

F. A. I.

201

La pratique religieuse en Wallonie, Bruxelles, Centre de Recherches socio-religieuses, 1956, 48 p. (Edité par le Mouvement ouvrier chrétien).

Cet essai de synthèse d'études antérieurement publiées (*Carte* de M. l'Abbé Collard ; P. Minon, *Le peuple liégeois* ; J. Laloux, *Problèmes actuels du monde rural*, etc.) ou non (au premier rang desquelles il faut mettre les 5 rapports du Centre de Recherches Socio-Religieuses sur le Brabant-Wallon : 1. — *Démographie et situation économique* ; 2. — *La pratique religieuse des jeunes* ; 3. — *Les Mouvements de Jeunesse* ; 4. — *L'enseignement secondaire catholique* ; 5. — *Le clergé et les vocations*) est intéressant par son effort pour dépasser les données isolées de rapports fonctionnels. On notera particulièrement les recherches de corrélation entre la pratique dominicale et la concentration de la population (globale d'une part, active de l'autre), puis entre cette même pratique et les votes du Parti Social Chrétien. Sur ce dernier point, le problème posé par le fait que le nombre des voix se portant sur ce parti dépasse celui des pratiquants réguliers dans quelques centres importants, semble l'être trop uniquement en fonction des comportements saisonniers. On nous répondra qu'en Belgique, ceux-ci atteignent une très grande majorité de la population, puisqu'il est question de 80% de mariages religieux dans des centres relativement peu observants. Mais qu'en est-il de la pratique irrégulière, celle qui concerne les grandes fêtes par exemple ? Par ailleurs, on fait remarquer à juste titre que les corrélations établies entre la pratique extérieure et certaines variables sociales demandent à être analysées. Mais l'éclatement en facteurs multiples qui semble suggéré ne demanderait-il pas à être suivi (comme c'est le cas dans le livre de E. Pin, supra, n° 200) d'une tentative pour restituer au phénomène son unité ?

F. A. I.

202

Pratique religieuse et orientations pastorales. Alençon, Direction des Œuvres du Diocèse de Séez, 1956, 32 p.

Ce cahier imprimé in-quarto, avec ses 6 pages de graphiques et ses 18 cartes, est un très bon exemple de monographie diocésaine qui, à force de précision et de rigueur, dépasse le niveau d'une simple sociographie de la pratique du catholicisme pour s'orienter vers une étiologie dynamique. Il ne contient malheureusement aucun renseignement méthodologique sur les procédures d'investigations utilisées. En revanche, la première partie, loin de s'en tenir à des généralités vagues, pose des affirmations-clés de nature théologique dont elle dégage de façon assez inhabituelle les incidences sociologiques (notamment le rôle « irremplaçable et nécessaire » du laïcat : « Le laïc chrétien est aussi à sa manière prêtre et prophète » (p. 4), avec référence à l'*Epître aux Ephésiens*, IV, 11-16). Ce sont elles qui justifient ici la publication de renseignements qu'on voudrait parfois réserver à la Hiérarchie. De plus, non seulement ce cahier propose de modifier profondément la structure ecclésiastique du diocèse, mais le contenu

même de la conscience religieuse est reconsidéré en fonction d'une « pastorale réaliste » qui se refuse à « faire l'union des paroissiens de milieux divers sur un point secondaire, si utile soit-il : une salle paroissiale, une digue, etc., et garder le silence sur des problèmes essentiels qui sont pourtant les points d'insertion concrète de l'Evangile dans la vie des gens : travail, usage de l'argent (notion de profit et de salaire), logement, vie familiale, chômage, techniques matérialisantes, paroisses morcelées qui éclatent chaque matin, transports, alcoolisme, interpénétration du monde ouvrier et du monde rural, etc. » (p. 5).

Dans cette perspective, l'enquête a porté sur : 1) la pratique religieuse par sexe, âge et profession; 2) les migrations quotidiennes ou hebdomadaires des ouvriers ; 3) celles des élèves de l'enseignement primaire et secondaire ; 4) l'enseignement privé (recrutement des élèves, rayonnement social des anciens élèves, vocations sacerdotales ou religieuses parmi les anciens élèves). Sur tous ces points, les tableaux statistiques, les graphiques et les cartes sont largement complétés par de vigoureuses analyses, qui s'appuient notamment sur de nombreuses données démographiques.

Enfin, il importe de remarquer que l'étroit *no man's land* séparant la grande région parisienne détachée de la pratique et l'Ouest pratiquant passe au milieu du diocèse de Séez, comme cela apparaît nettement sur les cartes jointes à ce cahier. Ce diocèse offre donc un terrain de choix pour l'étude approfondie de cette opposition et la recherche d'une explication du tracé de cette ligne de démarcation.

J. M.

203

Présence du Royaume Lao. N° spécial de *France-Asie*, mars-avril 1956, 1.100 p.

Panorama des problèmes laotiens. Parmi les multiples articles souvent très brefs, il faut noter ceux du prince Phetsarath sur le calendrier, de M. Kruong Pathoumxad, directeur des cultes du royaume, sur l'organisation du clergé bouddhique, et les descriptions, malheureusement bien rapides, de sacrifices et de « fêtes profanes et religieuses » — mais existe-t-il vraiment au Laos des fêtes tout à fait profanes ?

G. M.

204

Relazioni (Rapports présentés au X^e^ Congrès international des sciences historiques). Florence, G. C. Sansoni, 1955, 7 vol. : 506 p., 293 p., 654 p., 398 p., 385 p., 960 p., 441 p.,

On ne peut ici que mentionner, parmi les rapports présentés à Rome en 1955 au cours de ce X^e^ congrès, ceux qui intéressent la sociologie des religions. Pour le Moyen-Age, deux groupes importants traitent l'un des mouvements religieux populaires (III, 305-541 : R. R. Betts, E. Delaruelle, H. Grundmann, R. Morghen, L. Salvatorelli), l'autre de l'idée de croisade (III, 543-652 : P. Rousset, M. Villey, P. Lemerle, A. Cahen, S. Runciman), tandis que B. Spuler étudie l'influence de l'Islam sur l'Occident (III, 189-209 : *Geistige Einflüsse des Islams auf das Abendland bis zum Beginn der Kreuzzüge* 1096). L'idée d'Eglise aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles est abordée par H. Jedin, E.G. Léonard et J. Orcibal (IV, 57-135). Avec la collaboration de R. Aubert et A. Jemolo, J.B. Duroselle s'est attaché au libéralisme religieux au XIX^e^ siècle (V, 303-383). La question constantinienne a été traitée en particulier par J. Vogt et W. Seston (VI, 731-799). Enfin, on consultera utilement les rapports généraux de F. Vercauteren sur les travaux d'histoire du moyen-âge entre 1945 et 1954 (VI, 41-165) et de P. Renouvin sur l'orientation actuelle des travaux d'histoire contemporaine (VI, 331-387). Le 7^e^ volume est réservé aux communications des participants ; plusieurs complètent les rapports déjà cités, particulièrement ceux qui ont trait aux mouvements religieux populaires du moyen âge et au libéralisme religieux du XIX^e^ siècle.

E. P.

205 RENAUD (Ferdinand).

Michel Le Nobletz et les missions bretonnes. Paris, Les Editions du Cèdre, 1955, 424 p.

Les « missions » de Michel Le Nobletz (1577-1652) ressemblent assez peu, comme le note l'auteur, à ce que nous entendons par là habituellement et leur caractère ambulant est dû principalement aux obstacles rencontrés dans la prédication. Par ailleurs, des missions populaires existaient déjà en Bretagne, menées par les capucins. L'intérêt de l'ouvrage, essentiellement hagiographique, réside pour le

sociologue dans le type de relation qui se trouve évoqué. Michel Le Nobletz ne s'intègre jamais ni à un ordre (échec auprès des dominicains) ni dans le clergé territorial. Prédicateur libre, il constitue un petit troupeau épris de perfection et de mépris du monde et aussi de mépris pour ceux qui gardent des attaches avec le monde (p. 218). Ceci joint au secret des méthodes et des documents (images) auxquels seuls ont accès quelques initiés fournit l'ébauche d'une sorte de « secte » au sens de Trœltsch. Aussi est-il difficile d'approuver le jugement qui voit en l'occurence dans l'utilisation des laïques pour l'apostolat une préfiguration analogique de l'Action Catholique.

F. A. I.

206 ROGALSKI (Aleksander).

Kosciol katolicki na Slasku. Studia nad dziejami diecezji wroclawskiej. (L'Eglise catholique en Silésie. Etudes sur l'histoire du diocèse de Wroclaw). Varsovie, Pax, 1955, 288 p., 3 cartes h.-t.

L'objet de cette étude, exposé dans la préface, est l'analyse du « polonisme » de cette partie de la Silésie. Cet ouvrage s'inscrit dans un ensemble de travaux destinés à faire ressortir le caractère profondément polonais des territoires de l'Ouest « recouvrés ». Faisant suite à celui du professeur T. Silnicki qui s'arrêtait au XIV^e^ siècle, cet ouvrage donne sur la question un éclairage social, politique et religieux. Face à la politique assimilatrice de la Prusse, le catholicisme au sein de la résistance populaire polonaise constitue un facteur de regroupement. La hiérarchie diocésaine, d'abord sous la dépendance de l'archevêché de Gniezno, passe ensuite sous le contrôle allemand. Variations des attitudes des catholiques prussiens à l'égard des aspirations nationales. La vivacité des traditions catholiques et polonaises se marque encore sous l'occupation hitlérienne, comme en font foi certains rapports secrets. Dans ces conditions, les rapports entre le catholicisme et le protestantisme prennent une figure bien particulière, entrecroisés avec ceux des classes et des nationalités.

C. L.

207 ROVAN (Joseph).

Le catholicisme politique en Allemagne, (*Histoire de la Démocratie Chrétienne*, II), Paris, Ed. du Seuil, 1956, 296 p.

L'ouvrage ne devait former, à l'origine qu'une partie du livre de M. Vaussard sur la démocratie chrétienne (cf. *Archives*, I, n° 283). En fait, il constitue, avec son optique propre, une étude indépendante. On pourrait sans doute, l'intituler, de préférence « Histoire politique des catholiques allemands », car il s'agit moins ici de voir comment le politique, le religieux et l'économique s'articulent que de montrer les catholiques allemands dans leurs luttes contre le césaro-papisme protestant et ses prolongements bismarckiens. La réalité allemande prédisposait à cette prospection et l'ouvrage nous montre les catholiques allemands lancés de bonne heure dans des revendications de type démocratique en raison de leur caractère de minorité opprimée (au moins dans la plupart des Etats). De même, on pénètre dans le domaine des hostilités plus ou moins sourdes entre catholiques et protestants au sein de la C.D.U. actuelle. Mais celle-ci est étudiée bien rapidement. Ses rapports avec la social-démocratie sont à peine entrevus. Un bon passage sur l'idéologie de la *Christenheit* reste un peu suspendu dans les airs et détonne au milieu d'un récit d'intrigues. En résumé, pour un ouvrage qui ne prétend pas être de première main, on eût aimé une analyse idéologique et une synthèse plus poussées.

F. A. I.

208 SANS VILA (Jorge).

Ciento tres vocaciones tardias hoy en el Seminario major de Barcelona. Datos de un encuesta. (103 vocations tardives aujourd'hui au Grand Séminaire de Barcelone. Résultats d'une enquête). Barcelone, Seminario Conciliar, 1955, 23 p.

Etude statistique sur l'origine de 103 séminaristes et le développement de leur vocation. Rentrent dans la catégorie des « tardives » tous ceux qui n'ont pas passé par la voie normale du petit séminaire : la majorité n'a pas vingt ans et leur proportion passe progressivement de 4% en 1947 à 78% en 1955. L'enquête rejoint les conclusions du P. Dubarle (ci-dessus n° 31) : faible représentation du monde rural et plus encore du milieu ouvrier.

E. P.

209 SARGENT (Galene Eugene).

Tchou Hi contre le Bouddhisme. Paris, Imprimerie Nationale, 1955, 156 p.

M. G. E. Sargent avait déjà publié dans

le *Journal Asiatique*, 1955, fasc. 2, 213-228, un article intitulé « Les débats personnels de Tchou Hi en matière de méthodologie ». Le présent livre est le remaniement d'une thèse de doctorat de l'Université de Paris, soutenue en 1954. L'auteur, « en essayant de traduire et de commenter les critiques du bouddhisme formulées par Tchou Hi (1130-1200 p. C.) des Song », s'est proposé de « déblayer le chemin en vue d'une meilleure compréhension tant du néo-confucianisme que du bouddhisme chinois ». Dans son introduction (45 pages), l'auteur fait état d'abord des sources bouddhiques connues de Tchou Hi. Il souligne le manque de connaissance et de compréhension de Tchou Hi relatives à l'abhidharma bouddhique, mais se demande si sa position ne serait pas typique des milieux confucianistes de l'époque. Ensuite G. S. étudie les critiques de Tchou Hi contre le bouddhisme sur les plans social, théorique, pratique et historique. Il esquisse alors le jugement d'ensemble de Tchou Hi sur le Bouddhisme et résume les effets de sa critique sur le développement ultérieur de la pensée chinoise. En appendice à cette première partie se trouvent un diagramme du système de pensée de Tchou Hi et quelques notations bibliographiques. La deuxième partie du livre (p. 55-148) comporte la traduction annotée de la section sur le bouddhisme du Tchou et des deux « Essais sur le bouddhisme » de Tchou Hi. M. Wang Lien-Tseng en a calligraphié les textes chinois. Un index général termine ce livre qui, petit par le volume, touche à de gros problèmes.

A. W. M.

210 SARKISYANZ (E.).

Russland und der Messianismus des Orients. (La Russie et le Messianisme de l'Orient). Tübingen, S.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1956, 422 p.

Une recension antérieure (cf. *Archives*, I, n° 156 sur H. Chambre, *Le Marxisme en Union Soviétique. Idéologie et Institutions*) souhaitait une large investigation susceptible d'éclaircir les rapports entre l'esprit révolutionnaire et les religions autochtones en Russie Soviétique. L'opulent ouvrage de E. S. a de quoi combler une partie de ce vœu.

Les rapports entre un chiliasme religieux et une révolution politique ont souvent été manifestés pour les religions du passé. La guerre paysanne allemande au XVI^e siècle fut orchestrée par les thèses munzériennes. La révolution politique anglaise fut animée par une coalition de Presbytériens et d'Indépendants avant d'être contaminée par leurs conflits. La fondation des Etats-Unis fut largement nourrie par les complexes nostalgies des « Cieux sur terre », apportées par la diversité nationale ou dénominationnelle des immigrants. La Révolution française elle-même non seulement fut orchestrée par une nuée de commentaires « prophétiques » anglo-saxons, mais fomenta une série de démarches cultuelles ou théologiques plus ou moins à l'unisson de ses requêtes. 1848 fut en grande partie la victoire des « nouveaux christianismes » socialistes... On pouvait se demander dans quelle mesure la contexture de la Révolution soviétique aurait été elle-même religieuse ou extra-religieuse. Les rapports de ce soulèvement avec la protestation du Raskol (par exemple à travers L. Tolstoï) posaient une question, et certains essayistes, à la suite souvent de N. Berdiaev, avaient souligné le « maximalisme religieux » traditionnel dans ce pays et susceptible de se muer en politique apocalyptique.

C'est cette mutation que E. A. entend étudier en détail dans son ouvrage exceptionnellement documenté. La première partie est consacrée au chiliasme chrétien, tel qu'il ressort de la tradition religieuse russe et de ses expressions les plus saillantes : vitalité de l'idée de *sobornost*, slavophilie, aspirations et résistances des Vieux-Croyants, conceptions messianiques du destin de la Russie chez ses grands écrivains... La seconde partie étudie la rencontre des thèmes révolutionnaires avec le chiliasme non chrétien de l'Asie islamique, javanais, hindou, bouddhiste, lamaïque... Dans l'une et l'autre partie le chiliasme est manifesté comme la matrice du soulèvement révolutionnaire, le phénomène religieux étant le « hintergrund » du phénomène politique, ou au contraire celui-ci étant le dérivé (« ausläufer ») de celui-là. Seule cette conjonction aurait suscité l'explosion et l'effervescence dont la révolution prolétarienne se serait nourrie. Quant au marxisme en général et au marxisme de l'ère stalinienne en particulier, son rôle spécifique aurait tendu à anéantir cette source chiliastique, mais pour autant il aurait tari l'élan révolutionnaire lui-même, et — paradoxalement — « embourgeoisé la Russie » (p. 403), paradoxe souligné par P. Sorokin dans la courte préface donnée par lui à l'ouvrage. Les

aléas de cette interprétation laissent entière la plantureuse richesse d'un donné sur lequel il conviendra de revenir.

H. D.

211 SCHILLING (Robert).

La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste. Paris, de Boccard, 1954, 442 p.

« Divinité-témoin par excellence de l'évolution religieuse des Romains », Vénus est la création continue d'un peuple dont elle était devenue la tutelle. A l'origine force mystérieuse, magico-religieuse, elle fut promue à la dignité personnelle et, contrastant avec *Fides*, « sunallagma » formaliste de l'homme et de la divinité, elle est une puissance supérieure qui se laisse charmer sans condition et par pure grâce. C'est au sanctuaire fédéral de Lavinium, sorte de capitale religieuse de la Latinité, sanctifiée par la première fondation d'Enée, que vers l'année 500 dut s'accomplir la palingénésie. Elle révélait l'esprit religieux du peuple romain soumis aux dieux (en contraste avec le grec qui parfois les défie), soucieux de leur plaire, anxieux de gagner leur faveur. A côté de la *Fides* commune à toute la famille indo-européenne, elle signifiait la confiance originale des Quirites en une divinité bienveillante, si différente de la légère Aphrodite.

Ils associèrent la conciliatrice au souverain : Jupiter et Vénus partagent à Terracine le même sanctuaire ; pendant tout le IIIe siècle, la dynastie des *Fabii* les unit dans ses fondations et ses supplications ; enfin, la liturgie des *Vinalia* leur est commune.

La personnalité de Vénus ne cesse de s'enrichir : apports étrusques dont témoignent les miroirs de Préneste et, à partir de 350, apports dominants de la Grèce. Toutes les ressources des sociétés voisines composent un syncrétisme, au profit de la patronne de la ville. A la fin du IIIe siècle, la société romaine réagit contre cette munificence étrangère. Le culte de la *Verticordia* est une des manifestations du retour à la morale et aux croyances antiques. Et l'érection, au Capitole, du sanctuaire de l'Erycine, mère des Enéades, (adroitement substituée à l'Aphrodite hellène) signifie la remontée aux sources primitives. Désormais, l'héritage troyen sera réclamé par tous les grands chefs. Sylla invoque la Vénus *Felix*, Pompée la *Victrix*, César la *Genitrix*. Auguste élimine l'orientalisme. Mars est associé à Vénus dans un culte dynastique, dont la forme se fixe définitivement.

Ainsi, toute la carrière de Vénus est liée aux destins de la société romaine. Elle commence dans les lieux saints des origines ; les conquêtes la favorisent en comblant d'attributs empruntés la déesse serviable, qui, elle, aide à subjuguer les peuples et à garantir la continuité de la tradition, maîtresse d'unité dans l'espace et le temps. Elle restaure les mœurs et consolide le pouvoir. Son *numen* propitiatoire se prête à tous les besoins de la Cité, puis de l'Empire.

Cette thèse admirable de science et de finesse, qui se place dans le sillage de Georges Dumézil et de Jean Bayet, soulèvera sans doute quelques objections des historiens et les juristes discuteront les pages consacrées à la *Fides*. Les sociologues seront séduits par l'exemple si parfait de la transformation d'une puissance abstraite en une déesse charnelle, de plus en plus épanouie, par une société naturellement inquiète, qui a besoin de protection pour ses conquêtes et pour ses chefs.

G. L. B.

212 SCHREY (Heinz-Horst).

Die Generation der Enstscheidung. Staat und Kirche in Europa und im europäischen Russland 1918-1953. (La génération du choix. Etat et Eglise en Europe et en Russie européenne de 1918 à 1953). Munich, Kaiser-Verlag, 1955, 336 p.

Histoire de l'Eglise en Europe et particulièrement en Allemagne, dans la première moitié du XXe siècle, vue par un théologien protestant. Les documents consultés en langue étrangère sont surtout français et anglais ; l'auteur déclare lui-même ne pas avoir pu recourir aux premières sources pour l'Europe de l'Est.

O. M.

213 SLOSSER (G.-J.), éd.

They Seek a Country. The American Presbyterians some aspects. (Ils cherchent un pays. Quelques aspects du Presbytérianisme américain). New-York, Macmillan, 1955, XVI-330 p.

Ce symposium rassemble des contributions variées sur le développement du presbytérianisme américain, depuis les premières colonies établies au Sud et au

Nord des U.S.A. jusqu'aux fondations éducatives et à l'essor de l'activité missionnaire, à l'intérieur et à l'extérieur. Intéressantes discussions sur l'état actuel des Eglises presbytériennes.

J. A. J.

214

Social Compass, vol. 3, n° 5-6, janvier-avril 1956, 432 p.

Numéro spécial consacré au compte-rendu du Congrès catholique international de l'émigration (Bréda, sept. 1955). En particulier : Prof. G.H.L. Zeegers, « World Migration movements » (p. 21-48) et les incidences sur la répartition des différentes confessions ; Dr E. Inglesis, « Les migrations et les missions » (p. 61-69). De nombreux groupes de travail ont traité le problème de l'organisation migratoire et de l'attitude des catholiques à cet égard.

O. M.

215

Sociologie des religions. Tendances actuelles de la recherche et bibliographie. Paris, UNESCO, 1956, 87 p. (Coll. Current Sociology, vol. V, n° 1).

Définition des tendances actuelles, par G. Le Bras. Bibliographie de 891 titres pour la période 1940-1955, rassemblées et présentés par le Groupe de Sociologie des Religions (Paris, Centre National de la Recherche Scientifique). Ce « trend-report » a été largement commenté dans le n° 1 de la présente revue, p. 141-158.

216 SOULCIÉ (Jean).

La Formation des clercs au séminaire Saint-Irénée de 1659 à 1905. Contribution à l'Histoire des Institutions canoniques. Lyon, Facultés catholiques, 1955, 332 p. (Polygraphié).

En ce domaine peu défriché, ce n'est pas l'histoire d'une maison qui a retenu l'attention de l'auteur, mais celle de la formation des clercs. Aussi lui a-t-il fallu non seulement se livrer à un gros travail d'archives, mais, plus encore, élaborer une méthode d'investigation. De là le mérite et l'intérêt de cette thèse, qui, délaissant le genre narratif, a su faire appel à plusieurs disciplines et adopter un point de vue volontairement sociologique. Cinq coupes dans le temps, en rompant la continuité des événements, permettent de mieux saisir l'évolution du régime : fondation (seconde moitié du XVII^e siècle), XVIII^e siècle, fin de l'Ancien Régime (marqué par l'épiscopat de Montazet), Restauration, veille de la Séparation. Chacune de ces périodes est étudiée dans six directions : statistiques, temporel, discipline, études, vie spirituelle, relations au dedans et au dehors du séminaire.

L'auteur insiste sur l'ampleur des transformations. Le séjour, d'abord facultatif et discontinu, ne devient obligatoire qu'après la Révolution qui marque à tous points de vue une étape décisive. Le règlement, identique dans ses grandes lignes, d'idéal péniblement réalisé devient point de départ minimum. Les études, qui n'entraient pas dans le but premier du séminaire, arrivent à prendre, dans la seconde moitié du siècle dernier, une place égale à celle du spirituel mais sans cesser de s'y subordonner. La formation spirituelle, d'abord simple dégrossissage, ne cesse de s'affiner.

Dès lors, entre la fondation et la Séparation, deux siècles et demi plus tard, que subsiste-t-il de constant ? « Peu de choses », estime J. S., « un vague dénominateur commun » qui constitue les « lois substantielles de l'institution ». Mais quand on constate après lui que n'ont cessé de s'imposer la même spiritualité de base fondée sur l'obéissance et le même règlement de base définissant cette obéissance, on est au contraire tenté de penser que l'institution est restée étrangement fidèle à elle-même, à son esprit profond. De là, d'ailleurs, la crise importante qu'il décèle à la fin du XIX^e siècle et qu'il juge aujourd'hui — avec optimisme — en voie de résorption.

Peut-être sa perspective se serait-elle modifiée s'il ne s'en était pas tenu à la documentation du monde clos qu'il explorait. Mais peut-être aussi était-ce sortir de son sujet. C'est pourquoi son beau travail en appelle un autre qui procèderait de façon récurrente à partir de la crise dont les données sont ici parfaitement définies : d'une part une institution qui exige beaucoup et donne peu, qui règlemente tout et fait affaire de conscience de chaque prescription ; de l'autre une poussée spirituelle dont les sources sont au dehors. Analyser ce conflit élargirait considérablement le chapitre des « relations » dont un idéal de solitude reste toujours, d'une manière ou d'une autre, tributaire.

E. P.

217 THOMSON (George).

Studies in ancient greek society. Vol. II : The first philosophers. (Etudes sur l'ancienne société grecque. Les premiers philosophes). Londres, Lawrence and Wishart, 1955, 367 p.

L'auteur aborde dans une perspective marxiste le problème du passage de la pensée religieuse à la pensée rationnelle dans le monde grec. Avec F.M. Cornford, *From religion to philosophy*, il montre comment les premiers philosophes utilisent un matériel d'images, de concepts et même des types de raisonnement, qui ont été élaborés par la pensée religieuse et qui s'expriment en particulier dans les mythes cosmogoniques. Mais plus que Cornford, il insiste sur l'aspect de nouveauté que présente, pour le contenu comme pour la forme de la pensée, le passage du mythe au logos. Cette mutation s'explique par le développement du commerce, l'apparition d'une classe de négociants, la transformation des valeurs d'usage en marchandises. En définitive, c'est l'invention de la monnaie, au sens propre, et sa généralisation, qui ont bouleversé les anciennes formes de rapports sociaux et modifié les structures mentales.

J. P. V.

218 TRACY (G.-M.).

Le catholicisme britannique sous la deuxième Elizabeth. Paris, Grasset, 1956, 256 p.

L'ouvrage est probablement parmi les meilleurs qui puissent se lire en langue française sur la situation du catholicisme dans l'Angleterre contemporaine. Il est remarquablement documenté, bien que, volontairement — et d'aucuns le regretteront — sa documentation n'affleure que par allusions, coupée d'anecdotes et d'épisodes qui assurent au livre une lecture facile. Avec C. Dawson, l'auteur tient les statistiques religieuses pour notoirement erronées : leur chiffre de trois millions de catholiques anglais lui paraît insuffisant, et il le porterait volontiers à 5 millions, ou du moins à 10% de la population. Dans ce chiffre la population pratiquante serait de 30 à 40%, la densité étant proportionnellement plus forte dans les ensembles urbains que dans les villages. La même proportion s'observerait dans l'armée. Une étude de la répartition géographique nuance ces premières approximations. L'ouvrage contient en outre une étude assez minutieuse tant des types d'organisation que des courants culturels de cette population. On remarque enfin pour sa pertinence le chapitre consacré au « fond du problème », celui des Anglo-catholiques et de leur conjonction apparemment illusoire avec le catholicisme romain : « L'Angleterre va difficilement aux extrêmes et pour elle l'Eglise Catholique représente un extrêmisme » (p. 254). Ce qui n'enlève rien à la permanence, voire l'inévitable progression de l'« îlot catholique » sur lesquelles l'auteur a choisi de retenir l'attention, avec une pénétration qu'on doit admirer.

H. D.

219 VAN DE WEIJER (A.).

De religieuse practijk in een brabantse industriestad. (La pratique religieuse dans une ville industrielle du Brabant). Assen, Van Gorcum, 1955, 276 p., cartes. (Préface du Prof. Zeegers).

Etude sociographique de la pratique religieuse à Tilburg. A côté de très grandes différences avec les exemples français, en particulier en ce qui concerne l'influence du clergé et le taux général de pratique, on retrouve des différences significatives entre strates sociales. Cet ouvrage sera l'objet d'un compte-rendu plus étendu au cours d'un examen plus général de la production sociologique catholique aux Pays-Bas.

F. A. I.

220 VERLINDEN (Charles).

L'esclavage dans l'Europe médiévale. Tome I : Péninsule ibérique, France. Bruges, De Tempel, 1955, 930 p. (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Gand, vol. 119).

Ce qu'on a écrit sur l'esclavage remplirait une bibliothèque. Et cependant non seulement nous ne disposons sur cet immense sujet d'aucune synthèse satisfaisante, mais il semble bien que ce qui nous est le plus mal connu est ce qui s'est passé sur notre propre sol, l'esclavage médiéval européen. Deux noms, à un siècle d'intervalle, avaient marqué la recherche historique en ce domaine : Benjamin Guérard, Marc Bloch. Entre eux, des ouvrages à thèse — contre ou pour l'Eglise catholique : Patrice Larroque et Paul Allard — et des travaux partiels, qui, de plus, savent mal distinguer l'esclavage du servage. M. Verlinden a entrepris de

remédier à cette carence à la suite de dépouillements considérables poursuivis depuis de longues années : son volumineux ouvrage doit être suivi de deux autres, consacrés respectivement l'un à l'Italie et à l'Orient chrétien, l'autre à l'Europe centrale et septentrionale.

Un domaine aussi large n'a pas été déterminé arbitrairement : il correspond à la « societas christiana », et, à vrai dire, pour couvrir l'aire du trafic esclavagiste, il lui faudrait s'étendre à l'ensemble du bassin méditerranéen. S'il y a des nègres parmi les esclaves, c'est des musulmans que les marchands européens les acquièrent, et quand, au XV^e^ siècle, les Portugais s'en procureront directement, l'esclavage européen entrera dans sa phase moderne et atlantique.

En effet, contrairement à une idée trop courante, l'esclavage n'a pas disparu avec le monde antique. Il s'est maintenu en France jusqu'à l'époque carolingienne ; dans la péninsule ibérique, l'invasion musulmane et la longue reconquête qui l'a suivie lui ont donné une nouvelle vie ; aux XIV^e^ et XV^e^ siècles, la traite prospère dans l'Europe méridionale, particulièrement au Portugal, où l'abolition de l'esclavage date de 1869, et en Espagne où il faut attendre jusqu'en 1836 l'interdiction d'importer des esclaves.

Un phénomène de pareille envergure soulève de nombreuses questions. Quatre groupes d'entre elles sont ici étudiées selon une méthode simultanément analytique et comparative : les sources de l'esclavage (à côté de la guerre de terre et de mer, de la traite et de la piraterie, il existe de nombreuses sources subsidiaires, telles la naissance servile ou la servitude pénale, qui accusent son caractère institutionnel) ; la provenance des esclaves (il n'est guère de pays qui ne fournissent sa contribution : arabes et nègres, grecs, sardes, russes, caucasiens, criméens, balkaniques, turcs, arméniens, anglo-saxons, bretons, basques, canariens...) ; leur condition sociale (statut économique et juridique, en droit et en pratique ; métiers, délits, protection ; vente, affranchissement, rachat...) ; enfin les problèmes religieux.

Ceux-ci sont nombreux, et il faut attendre le second volume avant de tirer une conclusion d'ensemble qui ne peut être que nuancée. Les attitudes à l'égard de l'esclavage varient suivant les groupes sociaux, les régions, les circonstances. Il n'apparaît pas que l'Eglise, dont l'influence est souvent bénéfique, l'ait jamais condamné en doctrine ; ses dignitaires, les abbayes, le clergé possèderont des esclaves tant qu'on en trouvera. Si pirates et marchands vivent de leur trafic, les propriétaires d'esclaves ne savent plus s'en passer et font opposition au souverain qui traite avec les princes musulmans pour mettre fin aux razzias et à l'insécurité générale. Les législations sont souvent dures et n'excluent pas toujours les mutilations comme châtiment (Au temps de la *Reconquista*, la comparaison joue plutôt en faveur de l'Espagne musulmane). Au sein de cette *société chrétienne*, l'esclavage est une institution reconnue que, mis à part d'étonnante façon les bourgeois de Toulouse et de Pamiers, nul ne juge inhumaine en son principe, et ce sont les conditions économiques seules qui décident de sa disparition ou au contraire de son efflorescence.

En revanche, ces païens ont une âme à sauver (sans la captivité, ils n'auraient pas rencontré la vérité : aussi, de ce point de vue, on ne sent guère de différence entre un orthodoxe et un musulman). On cherche à obtenir leur conversion, mais non pas à n'importe quel prix : en règle générale, le baptême n'affranchit pas, et si la différence de croyance autorise l'esclavage, la communauté de croyance ne le supprime point. On prend de sévères dispositions pour les protéger contre le prosélytisme des musulmans et plus encore des juifs dont le rôle est grand en matière de traite. L'affranchissement est considéré comme œuvre pie ; le rachat des chrétiens en terre d'Islam suscite d'innombrables initiatives...

La valeur de cet ouvrage vient de la masse des documents qu'il met en œuvre (En Espagne, ventes, locations et affranchissements d'esclaves se traitaient par devant notaire). L'auteur renouvelle en partie l'image qu'on se faisait de la société médiévale. Il le fait en historien du droit qui a de son métier une large conception. La place qu'il donne aux aspects religieux de ce phénomène obligera les disciplines intéressées à tenir compte très sérieusement de sa contribution.

E. P.

221 VEZZANI (V.).

Le mysticisme dans le monde. Paris. Payot, 1955, 420 p. (trad. Jean Fouillard),

Géographie historique et descriptive du mysticisme : des origines à la Gnose ; dans le Proche-Orient juif et musulman ; dans les phases successives du mysticisme chrétien ; dans les religions indiennes et extrême-orientales. Aperçu comparatif particulièrement averti. En conclusion : l'expérience mystique constitue un ordre original, non réductible, de la vie de l'esprit, suprême stade de l'expérience religieuse. Son objet demeure l'expérimentation intérieure de « l'univers possible », plus vaste que l'univers sensible objet de l'expérience ordinaire » (p. 419). La valeur du tableau comparatif dressé ici est sans doute supérieure à celle de l'interprétation philosophique proposée, pour laquelle les grands travaux de J. Maritain et surtout de J. Maréchal demeurent un recours précieux, dans la ligne spirituelle apparemment professée par l'auteur.

H. D.

222 VOELTZEL (R.).

Vraie et fausse Eglise selon les théologiens protestants français du XVII^e siècle. Paris, P.U.F., 1956, 184 p.

La théologie protestante serait-elle démunie d'une ecclésiologie ou bien cette ecclésiologie devrait-elle être sommairement identifiée à un anti-papisme plus ou moins apocalyptique ? L'auteur entend répondre à cette double question par la négative. Il remarque justement que l'ecclésiologie, comme département spécial de la théologie, est une discipline relativement récente dans l'histoire du christianisme, et que pour autant la lacune — si lacune il y a — ne serait pas à porter au passif du seul protestantisme. Par ailleurs, cette lacune elle-même est discutable : trois traités de l'Eglise du XVII^e siècle (du Plessis-Mornay, Mestrezat, Jurieu), ainsi qu'une série de développements en différents ouvrages de la même période, lui permettent de reconstituer le « squelette » d'une ecclésiologie cohérente. Or il y discerne « un effort certes imparfait mais très significatif, dû principalement à Jurieu, pour faire déborder le vrai au-delà des limites confessionnelles de l'Eglise réformée » (p. 10). Ce qui s'inscrit au passif d'un apocalyptisme simpliste, et à l'actif d'un œcuménisme très complexe. On retiendra en particulier la discussion sur les critères d'appartenance (*Les Membres de l'Eglise*, p. 23 et ss.). Discussion théologique certes, mais le refus d'une quelconque exclusivité des critères *visibles* ne peut pas être sans conséquences sociologiques évidentes.

H. D.

223 WERNER (E.).

Pauperes Christi. Studien zur sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums. (Pauvres du Christ. Etudes sur les mouvements socio-religieux au temps de la Réforme de la Papauté). Leipzig, Kœhler et Amelang, 1956, 228 p.

Remarquable contribution non seulement à la géographie du non-conformisme médiéval, mais aussi à une éventuelle considération sociologique de ses distributions ou de ses successions. L'auteur connaît les grands travaux occidentaux anciens ou récents, mais fait également état d'études soviétiques moins connues. L'ouvrage prend de ce fait l'allure d'une petite encyclopédie bibliographique, où se trouvent appliquées sur les études contemporaines les prémisses posées par Engels et Kautsky pour l'analyse des phénomènes socio-religieux de cette époque (XI^e-XII^e siècles). La « pauvreté chrétienne » annoncée par le titre est étudiée aussi bien dans les mouvements intérieurs de l'Eglise que dans les dissidences extérieures à celle-ci, quelques-unes de ces dissidences faisant l'objet d'une attention particulière : Patarins de Milan, Pseudo-apostoliques, Tanchelmites... Le sous-titre du chapitre sur les patarins est significatif : « Réforme, Hérésie ou Mouvement Communal ? ». La difficulté à classer les mouvements de cette époque dans l'une ou l'autre rubrique est en effet pour l'auteur un indice des continuités sous-jacentes, entre d'une part mouvement social et mouvement religieux, et d'autre part mouvement religieux *ad intra*, et mouvement religieux *ad extra*. Ultérieurement, on le sait, les querelles théologiques sur la pauvreté religieuse éclateront plus ou moins rapidement en controverses sur le régime social de la propriété ecclésiastique puis civile. C'est l'un des thèmes que E. W. manifesterait comme involué dans le mouvement qu'il évoque. Il y en a d'autres : féminisme, émancipation politique, esprit laïque. Ses propositions seront probablement discutées. Le sérieux et l'originalité de son point de vue sont trop rares pour ne pas devoir être salués.

H. D.

224 WHITROW (Magda), éd.

Index to theses accepted for higher degrees in the University of Great Britain and Ireland. (Catalogue des thèses Universitaires de Grande-Bretagne et d'Irlande). Londres, Aslib, 1956, 159 p. (Tome III : 1952-3).

Il n'est guère de pays où la littérature universitaire soit facilement accessible. En outre le « protectionnisme » qui l'entoure est encore plus grand outre-Manche qu'ailleurs. A ces regrets s'ajoute celui qu'il faille un si grand délai pour dresser un catalogue de ce genre : du moins remerciera-t-on celle qui a eu l'initiative de s'en charger pour la troisième fois.

Vingt-deux universités (dont celle de Londres avec 48 collèges ou instituts) ont fourni 2.687 titres, parmi lesquels les sciences religieuses avec 72 titres, représentent moins de 0,03%. Seuls de rares titres peuvent être revendiqués par la sociologie des religions : aucun n'est classé dans la maigre rubrique consacrée à la sociologie.

E. P.

225 WRIGHT (E.).

The Beginnings of Unitarianism in America. (Les débuts de l'Unitarisme en Amérique). Boston, The Beacon Press, 1955, 306 p.

Contrairement à d'assez nombreux mouvements religieux nord-américains dont les importations sont classées comme « sectes » par des observateurs français, l'Unitarisme ne semble pas avoir touché la France, sinon peut-être à travers la tentative de Laboulaye au XIX[e] siècle pour populariser les idées de Channing, en lui empruntant la conception d'une religion libre, non cléricale. Ce mouvement religieux tient pourtant une place importante dans le processus de « sécularisation » des différenciations chrétiennes. E. W. l'étudie ici dans son implantation américaine et le propose comme un pont entre le Puritanisme du XVII[e] siècle et l'Unitarisme proprement dit du XIX[e] siècle, en effet plus connu et plus spectaculaire. Il faudra bien d'ailleurs revenir un jour sur la conjonction qui s'établit alors entre un Unitarisme plus ou moins dissident, et le Fouriérisme importé au Nouveau Monde par A. Brisbane, le tout sous le patronage de certains concepts swedenborgiens. Pour la période qu'il étudie, E. W. tient l'Unitarisme américain comme une fondation spécifiquement autochtone due aux champions d'une religion libérale. Il récuse une genèse historique qui serait due à l'expansion de l'Unitarisme polonais (socinianisme) pour ne reconnaître entre les deux qu'une parenté typologique, connectée après coup. Il récuse également l'explication de l'Unitarisme comme d'un compromis entre le déisme et l'orthodoxie. Cet Unitarisme n'en fut pas moins une religion rationnelle promue par une intelligentsia en opposition au revivalisme populaire, et l'auteur n'est pas éloigné de considérer cette opposition comme une certaine correspondance à des clivages ou des conflits sociaux. « Des clivages sociaux peuvent facilement se traduire en termes théologiques car, dans une certaine mesure, certaines attitudes et positions doctrinales correspondent à des classes sociales particulières... le revivalisme évangélique tend à disparaître à mesure que l'on s'élève dans l'échelle sociale... ». E. W. se propose surtout d'en suivre le cheminement historique, espérant que son évocation pourra devenir « une étude de cas sur l'essaimage d'une idée à travers un système social et ses structures établies... » (p. 8). Le livre est complété par des appendices biographiques et bibliographiques, et par un sérieux Index qui en font un excellent instrument de travail dans un champ et pour une période jusque là peu explorés (1735-1805).

H. D.

Le dépouillement des Périodiques a été assuré principalement par le Groupe de Sociologie des Religions. Le Bulletin des Ouvrages *a été rédigé par* H. DESROCHE, J. HADOT, F.-A. ISAMBERT, J.-A. JACKSON, Christiane LACOUR, G. LE BRAS, Jacqueline LENFANT, A.-W. MACDONALD, J. MAITRE, Odette MIRET, G. MURY, R. NOUAT, E. POULAT, J.-P. VERNANT, Jacqueline VILAREM, Monique VINCIENNE.

CORRESPONDANCE

— *Etant donné le nombre annuel de pages accordées aux ARCHIVES, nous avons dû réduire légèrement (à 172 pages) le volume de ce numéro 2 pour compenser l'abondance du premier numéro (de 228 pages).*

— *Cette réduction nous oblige à renvoyer au numéro 3 certaines communications présentées à la rencontre d'Amsterdam et dont le texte nous était cependant parvenu en temps utile. On en trouvera les titres ci-après dans le Sommaire de la livraison à venir.*

— *Le présent numéro ne contient pas d'inventaire de thèses et diplômes, celui-ci n'étant donné qu'une fois par an. Nous avons reçu entre temps une liste de thèses et mémoires présentés à différentes Facultés de 1940 à 1955. Ce complément à l'inventaire déjà dressé (n° 1, p. 159-171) sera publié également dans notre prochain numéro.*

— *A partir de 1957, l'Administration a décidé d'élever le prix de vente au numéro (de 800 à 1.000 frs). Le prix de l'abonnement demeure inchangé. Nos correspondants dont l'abonnement expire avec le numéro 2 recevront incessamment une formule de réabonnement. Nous leur sommes reconnaissants de lui faire bon accueil.*

— *Le 11 décembre 1956, à 17 h., une réception avait été organisée, grâce à l'aimable hospitalité de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, à l'occasion de la création des Archives et de la publication de leur premier numéro. Dans une allocution de bienvenue, G. Le Bras a souligné la caractéristique de la publication : consacrée à la sociologie de toutes les religions, elle n'entend pas privilégier, comme représenter, moins une religion ou confession particulière. C'est dans ce cadre qu'a été conçue la collégialité du groupe qui s'est chargé d'en assurer direction et rédaction et qui désire la collaboration de tous les sociologues appliqués à l'étude scientifique des religions vivantes ou mortes, archaïques ou savantes.*

Nous exprimons ici notre gratitude à la Fondation Nationale des Sciences Politiques qui a favorisé cette réunion, au Centre National de la Recherche Scientifique que M. Michel Lejeune avait bien voulu y représenter, à tous les participants dont la présence a été pour nous un gage précieux de sympathie.

G.S.R.

Imprimerie G. DE BUSSAC, 2, cours Sablon - CLERMONT-FERRAND.
Dépôt légal N° 584 — 1er trimestre 1957.